H XVE 31/a

Ph o 614/1

David Hume
über
die menſchliche Natur
aus dem Engliſchen
nebſt
kritiſchen Verſuchen
zur Beurtheilung dieſes Werks

von
Ludwig Heinrich Jakob
Profeſſor der Philoſophie
in Halle.

Erſter Band.
Ueber den menſchlichen Verſtand.

Halle
bei Hemmerde und Schwetſchke
1790.

Rara temporum ſelicitas; ubi ſentire quae velis et quae ſentias dicere licet.

TACIT.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Vorrede.

Das Werk, dessen Uebersetzung hier erscheint, liess Hume zuerst in den Jahren 1739. 1740 in drei Bänden unter folgendem Titel drucken: A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental method of Reasoning into Moral Subjects. Hume selbst machte sich eine grosse Erwartung von der Wirkung desselben. Allein es machte Anfangs wenig Glück. Der Verfasser brachte daher die Hauptresultate desselben in Auszüge, arbeitete auch einige Abschnitte gänzlich um, und gab sie unter dem Titel Essays heraus. Welche Sensation seine in beiden Werken geäusserten Grundsätze hierauf in der philosophischen Welt gemacht haben,

wie

wie viel daraus entlehnt, und wie viel dagegen gestritten und deklamirt worden, ist bekannt. Im Grunde ist in den Versuchen keine Meinung und kein Grundsatz zurückgenommen; hie und da sind sie schöner geschrieben, aber oft ist er in denselben zu kurz und daher undeutlich. Viele, zu unsern Zeiten vornemlich interessante Abhandlungen, wie die über Raum und Zeit und andere fehlen gänzlich. Der ganze Zusammenhang des ganz vollendeten Gebäudes des Skepticismus ist auch in den Versuchen lange nicht so sichtbar, als in dieser Abhandlung, wie eine Vergleichung bald lehren wird. Diejenigen Abschnitte, welche in den Essays gänzlich umgearbeitet sind, sind auch nach diesen Verbesserungen übersetzt worden, so wie auch auf alles, was Hume in den spätern Zeiten berichtiget hat, genaue Rücksicht genommen ist, so daß man diese Uebersetzung als eine von ihm selbst verbesserte Ausgabe seiner philosophischen Schriften ansehen kann. Bei der Uebersetzung der zwei übrigen Bände, welche die praktische Philosophie enthalten, wird man eben so verfahren.

Der Uebersetzer hält dieses Werk vornemlich deshalb für merkwürdig, weil in demselben nicht nur der

der vollendetste Skepticismus enthalten ist, sondern weil es auch als die entfernte Ursache der gegenwärtigen Bewegungen in der philosophischen Welt angesehen werden kann, indem die alle Vernunft zerstörenden Zweifel des brittischen Weltweisen die kritische Philosophie veranlaſst haben, wie aus den Schriften des berühmten Stifters derselben bekannt ist. Wie verschieden die letztere von jenem Skepticismus sey, davon werden auch die angehängten kritischen Versuche einen entscheidenden Beweis geben können.

Eine ausführliche Prüfung der skeptischen Vernünfteleien des scharfsinnigen Hume ist von berühmten Philosophen längst gewünscht worden, und der Verfasser der nachfolgenden kritischen Versuche bedarf also um der Sache selbst willen keine Entschuldigung; ob es ihm aber gelungen sey, durch dieselben die richtige Beurtheilung dieses vernunfttödtenden Skepticismus zu erleichtern, darüber erwartet er ehrfurchtsvoll das Urtheil gelehrter Kenner.

In-

Inhalt.

Abhandlung über die menſchliche Natur.

Einleitung.

Erſtes Buch.

Von dem Verſtande.

Erſter Theil.

Von den Begriffen.

Erſter Abſchn. *Von dem Urſprunge unſrer Begriffe.*

Zweiter Abſchn. *Nähere Eintheilung des Gegenſtandes.*

Dritter Abſchn. *Von den Begriffen des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft.*

Vierter Abſchn. *Von der Verknüpfung oder der Vergeſellſchaftung unſrer Begriffe.*

Fünfter Abſchn. *Von den Verhältniſſen.*

Sechſter Abſchn. *Von den zufälligen Beſchaffenheiten und den Subſtanzen.*

Siebenter Abſchn. *Von den abſtrakten Begriffen.*

Zweiter Theil.

Von den Begriffen des Raums und der Zeit.

Erſter Abſchn. *Von der unendlichen Theilbarkeit unſrer Begriffe von Raum und Zeit.*

Zwei-

Zweiter Abſchn. Von der unendlichen Theilbarkeit des Raums und der Zeit.

Dritter Abſchn. Von den übrigen Eigenſchaften unſrer Begriffe von Raum und Zeit.

Vierter Abſchn. Beantwortung der Einwürfe.

Fünfter Abſchn. Fortſetzung derſelben Materie.

Sechſter Abſchn. Von dem Begriffe des Daſeyns überhaupt und dem Begriffe des äuſsern Daſeyns insbeſondere.

Dritter Theil.

Von der (gewiſſen) Erkenntniſs und der Wahrſcheinlichkeit.

Erſter Abſchn. Von der (gewiſſen) Erkenntniſs.

Zweiter Abſchn. Von der Wahrſcheinlichkeit und von den Begriffen der Urſache und Wirkung.

Dritter Abſchn. Warum eine Urſache allemal Nothwendigkeit bei ſich führe?

Vierter Abſchn. Von den Theilen, woraus unſre Schlüſſe über Urſache und Wirkung beſtehen.

Fünfter Abſchn. Von den Impreſſionen der Sinne und des Gedächtniſſes.

Sechſter Abſchn. Von der Folgerung, welche von der Impreſſion auf den Begriff geſchieht.

Siebenter Abſchn. Von der Natur des Begriffs, oder des Glaubens.

Achter Abſchn. Von den Urſachen des Glaubens,

Neunter Abſchn. Von den Wirkungen anderer Verhältniſſe und anderer Fertigkeiten.

Zehnter Abſchn. Von dem Einfluſſe des Glaubens.

Elfter

Elfter Abſchn. Von der Wahrſcheinlichkeit des Zufalls.

Zwölfter Abſchn. Von der Wahrſcheinlichkeit der Urſachen.

Dreizehnter Abſchn. Von der unphiloſophiſchen Wahrſcheinlichkeit.

Vierzehnter Abſchn. Von dem Begriffe der nothwendigen Verknüpfung.

Funfzehnter Abſchn. Regeln, nach welchen wir über Urſachen und Wirkungen urtheilen.

Sechzehnter Abſchn. Von der Vernunft der Thiere.

Vierter Theil.

Von den ſkeptiſchen und andern philoſophiſchen Syſtemen.

Erſter Abſchn. Von dem Skepticiſmus, in Anſehung der Vernunft.

Zweiter Abſchn. Von dem Skepticiſmus, in Anſehung der Sinne.

Dritter Abſchn. Von der alten Philoſophie.

Vierter Abſchn. Von der neuen Philoſophie.

Fünfter Abſchn. Von der Immaterialität der Seele.

Sechſter Abſchn. Von der perſönlichen Identität.

Siebenter Abſchn. Beſchluſs dieſes Buchs.

Abhandlung
über
die menschliche Natur.

Einleitung.

Die Wissenschaft der menschlichen Natur ist von zweierlei Art, wovon jede ihr eigenthümliches Verdienst hat, und zum Vergnügen, zum Unterricht und zur Vervollkommnung der Menschen beitragen kann. Der eine Theil betrachtet den Menschen hauptsächlich, so fern er zum Handeln gebohren ist, wie er in seinen Unternehmungen durch Geschmack und Empfindung geleitet wird; wie er den einen Gegenstand begehrt, den andern verabscheuet, nach dem verschiedenen Werthe, den ihm die Dinge zu haben scheinen, und nach den mancherlei Gesichtspunkten, aus welchen er sich dieselben vorstellt. Da die Tugend unter allen Dingen für das vortrefflichste gehalten wird, so suchen die Philosophen, denen dieser praktische Theil angehört, dieselbe mit den anziehendsten

Farben darzustellen, leihen von der Dichtkunst und Beredtsamkeit alle Reize, und behandeln ihren Gegenstand auf eine leichte und fassliche Weise, so wie es seyn muss, wenn die Sache der Einbildungskraft gefallen, und sich Zuneigung erwerben soll. Diese praktischen Philosophen sammeln die auffallendsten Beobachtungen und Beispiele aus dem gemeinen Leben, und stellen entgegengesetzte Charaktere in einen geschickten Contrast; sie suchen die Menschen durch die Aussichten auf Ruhm und Glückseligkeit auf den Weg der Tugend zu locken, und leiten sodann durch gesunde Principien und grosse Beispiele die Schritte auf dieser Bahn weiter. Sie machen, dass wir den Unterschied zwischen Tugend und Laster fühlen; sie erwecken und ordnen unsre Empfindungen, und wenn sie durch diese Mittel nur unsre Herzen der Rechtschaffenheit und der wahren Ehre treu und geneigt gemacht haben, so glauben sie das Ziel aller ihrer Arbeiten vollkommen erreicht zu haben.

Die andre Art der Weltweisen betrachtet den Menschen mehr wie ein denkendes, als wie ein handelndes Wesen, und haben mehr die Ausbildung seines Verstandes, als die Verbesserung seiner Sitten zum Zweck. Sie sehen die menschliche Natur als einen Gegenstand der Spekulation an, und suchen durch genaue Nachforschung diejenigen Gesetze aufzufinden, nach welchen der Verstand regiert und die Empfindungen erweckt werden, und welche die Gründe sind, nach denen wir Gegen-

genſtände, Handlungen und Charaktere loben oder tadeln. Sie halten es für einen Vorwurf für die ganze Gelehrſamkeit, wenn die Philoſophie noch nicht einmal die erſten Gründe der Sittenlehre, der Metaphyſik und der Kritik ſollte auſser Zweifel geſetzt haben; wenn man immer von Wahrheit und Falſchheit, Tugend und Laſter, Schönheit und Häſslichkeit reden ſollte, ohne im Stande zu ſeyn, die Urſachen dieſes Unterſchieds beſtimmen zu können. Von dieſer ſchweren Unternehmung laſſen ſie ſich durch keine Schwierigkeiten abſchrecken; ſondern ſie gehen von einzelnen Beiſpielen zu allgemeinen Regeln fort, und treiben ihre Unterſuchungen immer zu allgemeinern Grundſätzen, und finden eher keine Befriedigung, als bis ſie zu jenen Urprincipien gelanget ſind, bei welchen die menſchliche Wiſsbegierde in allen möglichen Wiſſenſchaften ſtehen bleiben muſs. Dieſe Philoſophen wiſſen, daſs ihre Spekulationen ſehr abſtrakt, und gemeinen Leſern ſelbſt unverſtändlich ſind; es iſt ihnen daher blos an dem Beifalle der Gelehrtern und Weiſeren gelegen, und ſie halten ſich für die Arbeit ihres ganzen Lebens für genugſam belohnt, wenn ſie einige verborgene Wahrheiten entdeckt haben, die der Nachwelt zur Erweiterung ihrer Kenntniſſe dienen können.

Es iſt auſser allem Zweifel, daſs jene leichte und faſsliche Philoſophie des Lebens bei dem groſsen Haufen des Menſchengeſchlechts immer den Vorzug vor dieſen ſubtilen und abgezogenen Unter-

ſuchungen behalten wird; und es wird nie an ſolchen fehlen, welche jene nicht nur als die angenehmere, ſondern auch als die nützlichere anpreiſen werden. Ihr Einfluſs auf das gemeine Leben iſt weit ſichtbarer; ſie greift Herz und Neigungen an, beſchäftigt ſich immer mit Grundſätzen, welche die Handlungen regieren, und verbeſſert dadurch den Charakter der Menſchen, und bringt ſie alſo jenem Ideale der Vollkommenheit, das ſie ſelbſt entwirft, näher. Hingegen die abſtruſe ſpekulative Philoſophie hat ihren Sitz in den dunkeln Tiefen des Gemüths, die mit Geſchäften und Handlungen nichts zu thun haben; daher verſchwindet ſie, wenn der Philoſoph jene Schatten verläſst, und an den hellen Tag kömmt; ihre Grundſätze können nicht leicht einen Einfluſs auf unſre Lebensart und unſer Betragen behalten. Das Gefühl unſres Herzens, die Bewegung der Leidenſchaften, die Gewalt der Affekten, vernichten alle ihre Schlüſſe, und ſetzen den tiefſinnigſten Weltweiſen mit dem gemeinſten Menſchen in einen Rang.

Man muſs auch geſtehen, daſs der dauerhafteſte und gerechteſte Ruhm jederzeit die leichtere Philoſophie begleitet habe; jene abſtrakten Denker ſcheinen bisher nur den Grillen oder der Unwiſſenheit ihrer Zeitgenoſſen den Genuſs eines augenblicklichen Aufſehns ſchuldig zu ſeyn; zu einer bleibenden Ehre bey der kaltblütigern Nachkommenſchaft haben ſie es nie bringen können. Ein ſpekulativer Kopf kann in ſeinen ſubtilen Räſonnements auſſer-

ordent-

ordentlich leicht einen Fehler begehen, und dann ist immer einer die nothwendige Ursache eines andern, denn er geht in seinen Folgerungen fort, und scheuet sich nicht durch gerechte Schlüsse auf Sätze zu stossen, die ungewöhnlich sind oder den gemeinen Meinungen widersprechen. Ein Philosoph hingegen, der sich nur vornimmt, das, was der gemeine Menschenverstand denkt, in schönern und anziehendern Farben vorzutragen, geht, wenn er zufälligerweise in einen Irrthum fällt, nicht weiter, sondern originirt sich durch eine Appellation an den Gemeinsinn und die natürlichen Gefühle, wodurch er denn sogleich wieder ins richtige Geleise kömmt, und sich vor allen gefährlichen Selbsttäuschungen sichert. Cicero's Ruhm blühet noch jetzt; aber Aristoteles Lorbern sind ganz verwelkt. La Bruyere geht über das Meer und behauptet seine Achtung immer noch; aber die Ehre des Malebranche ist auf sein Volk und auf sein Zeitalter eingeschränkt. Und Addison wird vielleicht noch mit Vergnügen gelesen werden, wenn Locke schon ganz vergessen seyn wird.

Der blosse Philosoph wird gemeiniglich in der Welt nicht sonderlich geschätzt, weil man voraussetzt, dass er nichts weder zum Nutzen noch zum Vergnügen der Gesellschaft beitrage, da er entfernt von allem Umgange mit Menschen lebt, und in Grundsätzen und Begriffen vertieft ist, die eben so entfernt von ihrer Fassungskraft sind. Auf der andern

dern Seite iſt aber der Idiot noch verächtlicher. Bei einem Volke und in einem Zeitalter, wo die Wiſſenſchaften blühen, wird nichts für ein ſicheres Zeichen einer ungebildeten Seele gehalten, als der gänzliche Mangel alles Geſchmacks an dergleichen edeln Unterhaltungen. Der vollkommenſte Charakter ſcheint der zu ſeyn, welcher zwiſchen dieſen beiden Extremen liegt; der gleiche Geſchicklichkeit und gleichen Geſchmack für Bücher, Geſellſchaft und Geſchäfte behält, der in ſeinem Umgange denjenigen Witz und diejenige Feinheit zeigt, welche aus der Kultur des Geſchmacks entſpringen; und in Geſchäften diejenige Rechtſchaffenheit und Genauigkeit beobachtet, welche der natürliche Erfolg einer ächten Philoſophie iſt. Um einen ſo vollkommnen Charakter gemeiner zu machen, und ihn in den Menſchen auszubilden, kann nichts beſſeres erdacht werden, als Schriften jener leichtern Art. Sie ziehen nicht zu ſehr vom Leben ab, erfordern keinen zu groſsen Tiefſinn, kein Zurückziehn in ſich ſelbſt, um verſtanden zu werden, und der Leſer geht, erfüllt von edlen Empfindungen und weiſen Vorſchriften, die auf alle Vorfälle des Lebens anwendbar ſind, von dieſer Art Büchern zur menſchlichen Geſellſchaft zurück. Durch ſolche Schriften wird die Tugend ſchätzbar, die Wiſſenſchaft angenehm, die Geſellſchaft lehrreich, und die Einſamkeit unterhaltend.

Der Menſch iſt ein denkendes Weſen, und als ein ſolches bedarf er der Wiſſenſchaft, als ſeiner eigen-

eigenthümlichen Speise und Nahrung: allein die Grenzen des menschlichen Verstandes sind so eng, dass er nur wenig Befriedigung in diesem Stücke hoffen kann, es sey nun in Ansehung der Ausdehnung, oder in Ansehung der Sicherheit seiner Besitzungen. Der Mensch ist aber nicht allein ein denkendes, sondern auch ein geselliges Wesen. Aber er kann weder beständig angenehme und amüsirende Gesellschaften geniessen, noch den Geschmack für dieselben stets unterhalten. Der Mensch ist auch ein handelndes Wesen; und diese Anlage so wohl, als die verschiedenen nothwendigen Bedürfnisse des menschlichen Lebens nöthigen ihn zur Thätigkeit und Beschäftigung. Aber das menschliche Gemüth erfodert auch Erholung und kann eine stete Spannung auf Sorge und Arbeit nicht aushalten. Daher scheint es, als habe die Natur eine vermischte Lebensart, als die schicklichste für den Menschenstamm, ausgemittelt, wodurch sie ihnen heimlich einen Wink giebt, keiner dieser Neigungen zu viel Raum zu geben, weil sie dadurch leicht die Fähigkeit zu andern Beschäftigungen und Unterhaltungen verlieren könnten. Ueberlasst euch eurer Neigung zur Wissenschaft, so ruft sie ihnen zu, aber eure Wissenschaft sey stets auf den Menschen gerichtet, und so, dass sie immer eine gerade Beziehung auf die Gesellschaft und auf das handelnde Leben habe. Abstruses Denken und tiefes Nachforschen sey euch verboten, die tiefsinnige Schwermuth, welche es verursacht, die endlose Ungewisheit, in welche

welche ihr euch dadurch verwickelt, und die kalte Aufnahme, womit man euren vorgeblichen Entdeckungen begegnen wird, wenn ihr ſie bekannt macht, ſey die ſtrenge Strafe, welche ich darauf ſetze. Sey ein Weiſer; aber bei aller deiner Weisheit bleib immer ein Menſch.

Wenn der groſse Haufen der Menſchen ſich dabei begnügte, die leichtere Philoſophie der ſchwerern abſtraktern vorzuziehen, ohne der letztern mit Schimpf oder Verachtung zu drohen, ſo könnte man vielleicht dieſe ſo allgemeine Meinung billigen, und einem jeden ohne Widerſpruch ſeinen Geſchmack und ſeine Meinung laſſen. Aber da man ſeine Behauptungen gewöhnlicherweiſe weiter treibt, ſogar ſo weit, daſs man alles tiefſinnige Spekuliren oder alles das, was man gemeinhin Metaphyſik zu nennen pflegt, geradezu verwirft, ſo iſt es nöthig, daſs wir doch auch dasjenige in Erwägung ziehen, was vernünftigerweiſe für dieſe Art zu philoſophiren geſagt werden kann.

Hier müſſen wir nun gleich im Anfange bemerken, daſs ein nicht unbeträchtlicher Vortheil der genauen ſpekulativen Philoſophie darin beſteht, daſs ſie der leichtern und praktiſchen zur Grundlage dient, indem die letztere ohne die erſtere niemals einen hinreichenden Grad von Genauigkeit in ihren Meinungen, Vorſchriften oder Behauptungen erlangen kann. Alle ſchöne Wiſſenſchaften enthalten nichts, als Gemählde verſchiedener Stellungen

lungen und Lagen aus dem menſchlichen Leben; und ſie flöſsen uns verſchiedene Empfindungen des Lobes oder Tadels, der Bewunderung oder des Lachens ein, je nachdem die Gegenſtände beſchaffen ſind, die ſie vor uns bringen. Dieſes Unternehmen muſs einem Künſtler beſſer gelingen, der neben einem feinen Geſchmack und einem ſchnellen Faſſungsvermögen noch eine genaue Kenntniſs von dem innerlichen Kunſtwerke beſitzt, dem die Kräfte des Verſtandes, die Wirkungen der Leidenſchaften, und die verſchiedenen Arten der Empfindungen, welche Tugend und Laſter unterſcheiden, bekannt ſind. So mühſam dieſes innerliche Suchen und Forſchen auch ſeyn mag, ſo unentbehrlich iſt es doch gewiſſermaſsen für die, welche die täglich vorkommenden äuſserlichen Erſcheinungen des Lebens und der Sitten mit Glück ſchildern wollen. Der Anatom ſtellt dem Auge die häſslichſten und unangenehmſten Gegenſtände dar, aber dennoch iſt ſeine Wiſſenſchaft dem Maler höchſt nützlich, ſelbſt dann, wenn er eine Venus oder eine Helena zeichnet. Wenn gleich der letztere die reichſten Farben ſeiner Kunſt anwendet, und ſeinen Figuren die reizendſten und bezauberndſten Minen ertheilt; ſo muſs er doch auch ſeine Aufmerkſamkeit bis auf die innere Struktur des menſchlichen Körpers, die Lage der Muskeln, die Einrichtung der Knochen und auf die Geſtalt und den Nutzen jedes Theilchens oder jedes Organs richten. Strenge Aufmerkſamkeit, die ſich bis auf Kleinigkeiten er-

erſtreckt, gereicht in jedem Falle der Schönheit, ſo wie richtiges Räſonnement, der feinen Empfindung zum Vortheile. Umſonſt würden wir das eine auf Koſten des andern erheben wollen.

Hiernächſt können wir bei jeder Kunſt oder Beſchäftigung bemerken, ſelbſt bei ſolchen, die am meiſten mit dem Leben und Thun in Verbindung ſtehen, wie der Geiſt der Achtſamkeit, er ſey nun erweckt, wie er wolle, ſie alle ihrer Vollkommenheit näher bringt, und ſie für die Angelegenheiten der Geſellſchaft brauchbarer macht. Und wenn auch gleich ein Philoſoph von der Geſchäftswelt entfernt lebt, ſo muſs ſich doch der Geiſt der Philoſophie, wenn er nur durch einige ſorgfältig kultivirt iſt, nach und nach durch die ganze Geſellſchaft verbreiten und jeder Kunſt und jedem Berufe eine ähnliche Gründlichkeit mittheilen. Der Staatsmann wird mehr Behutſamkeit und Genauigkeit in der Abtheilung und Abwägung der Macht anwenden; der Juriſt wird methodiſcher zu Werke gehen, und in ſeinen Schlüſſen feinere Grundſätze gebrauchen; und der General wird geſetzmäſsiger in ſeiner Diſciplin, und vorſichtiger in ſeinen Planen und Operationen verfahren. Der Vorzug der Feſtigkeit in den neuern Regierungsformen vor den alten iſt immer mit der Vervollkommnung der neuern Philoſophie zu gleichen Graden geſtiegen, und wird auch wahrſcheinlich immer mit ihr in gleichem Verhältniſſe bleiben.

Geſetzt

Gesetzt aber, man könnte auch keinen andern Vortheil von diesen Bemühungen ziehen, als die Befriedigung einer unschuldigen Wissbegierde, so wäre doch auch dieses schon nicht zu verachten; da es doch ein Zuwachs zu jenen wenigen sichern und schuldlosen Freuden wäre, die dem Menschengeschlecht zu Theil geworden sind. Der angenehmste und unschuldigste Weg des Lebens läuft durch die Felder der Wissenschaft und der Gelehrsamkeit; und wer daher entweder Hindernisse aus dieser Bahn wegräumen, oder eine neue Aussicht eröffnen kann, sollte schon in dieser Rücksicht als ein Wohlthäter der Menschheit hochgeschätzt werden. Und obschon diese Nachforschungen beschwerlich und ermüdend scheinen mögen, so ist es doch mit einigen Gemüthern, wie mit einigen Körpern, die mit starker und blühender Gesundheit ausgerüstet, eine strenge Uebung verlangen, und da Vergnügen erndten, wo der gröfste Theil der Menschen nichts als Beschwerlichkeit und Arbeit sieht. Wahrlich die Dunkelheit ist dem Verstande eben so verdriesslich als dem Auge, aber das Dunkel zu erhellen, muss nothwendig, so viel Mühe es auch immer gekostet haben mag, angenehm und ergötzend seyn.

Doch diese Dunkelheit in der Metaphysik stellt man uns nicht nur als etwas beschwerliches und ermüdendes entgegen, sondern auch als die unvermeidliche Quelle von Ungewissheit und Irrthum. Hierin liegt eigentlich der gerechteste und scheinbarste Vorwurf für einen beträchtlichen Theil der

Meta-

Metaphyſik; daſs ſie nemlich, eigentlich zu reden, gar keine Wiſſenſchaft ſey; ſondern entweder von dem fruchtloſen Beſtreben der menſchlichen Eitelkeit entſtehe, welche in Dinge eindringen will, die für den menſchlichen Verſtand gar nicht zugänglich ſind; oder von der Schlauigkeit des Volksaberglaubens, der, unvermögend, ſich im offnen Felde zu vertheidigen, dieſe verwickelnden Dornen aufwirft, um ſeine Schwäche zu decken und zu ſchützen. Aus dem freien Felde verjagt, flieht ſein Geſindel in das Gebüſch, und lauert, bis es an irgend einem nicht gedeckten Zugange der Seele einbrechen, und ſie mit abergläubiſcher Furcht und Vorurtheilen überwältigen kann. Der herzhafteſte Gegner unterliegt, wenn er nur einen Augenblick auf ſeiner Hut zu ſeyn vergiſst. Und viele öffnen aus Feigheit und Thorheit den Feinden die Thore, und nehmen ſie freiwillig mit Ehrfurcht und Unterthänigkeit auf, gleich wie ihre rechtmäſsigen Beherrſcher.

Aber iſt dies wol ein hinreichender Grund, weshalb die Philoſophen von ſolchen Unterſuchungen ablaſſen, und den Aberglauben immer im Beſitz ſeines Hinterhalts laſſen ſollen? Iſt es nicht vernünftiger, gerade das Gegentheil zu beſchlieſsen, und der Nothwendigkeit, den Krieg in die geheimſten Schlupfwinkel des Feindes zu ſpielen, zu folgen? Umſonſt bilden wir uns ein, daſs die Menſchen, des öftern Mislingens müde, doch endlich einmal ſolche luftige Wiſſenſchaften verlaſſen, und

das

das eigenthümliche Gebiet der menſchlichen Vernunft entdecken werden. Denn auſserdem, daſs viele Menſchen ein zu ſtarkes Intereſſe dabei finden, dergleichen Unterſuchungen immer wieder auf die Bahn zu bringen; auſserdem, ſage ich, kann auch eine blinde Verzweiflung, in den Wiſſenſchaften nie ein vernünftiger Grund ſeyn, etwas ganz und gar aufzugeben; denn, wenn auch alle bisherige Verſuche fehlgeſchlagen ſind, ſo kann man doch noch immer hoffen, daſs der Fleiſs, das gute Glück, oder der geſtiegene Scharfſinn der folgenden Generationen die Entdeckungen noch erreichen werde, die den vorgegangenen Zeiten unbekannt geweſen ſind. Jeder unternehmende Kopf wird von neuem nach einem ſo theuren Preiſe ſtreben, und die Fehltritte ſeiner Vorgänger werden ihn mehr anſpornen, als muthlos machen, weil er hofft, daſs der Ruhm eine ſo kühne Unternehmung zu vollenden, für ihn allein aufbewahrt ſey. Die einzige Möglichkeit, die Wiſſenſchaften auf einmal von dieſen ſo abſtruſen Fragen zu befreien, iſt, „die Natur des menſch„lichen Verſtandes ernſtlich zu durchforſchen, und „vermöge einer genauen Analyſis ſeiner Kräfte und „Fähigkeiten zu zeigen, daſs er auf keine Weiſe „für ſolche entfernte und abſtruſe Gegenſtände ge„macht ſey.„ Wir müſſen uns alſo dieſer ſauren Arbeit unterziehen, um hernach auf immer in Ruhe leben zu können; und „wir müſſen die wahre Me„taphyſik ſorgfältig ſtudieren, um dadurch die fal„ſche und unächte zu zerſtören.„ Die Unem-

pfind-

pfindlichkeit, welche einigen Perſonen eine hinlängliche Schutzwehr gegen dieſe ränkenvolle Philoſophie gewährt, wird bei andern durch die Neubegierde überwogen; und die Verzweiflung, welche zuweilen die Oberhand erhält, weicht bald darauf den ſanguiniſchſten Hoffnungen und Erwartungen. Genaue und richtige Schlüſſe ſind im Allgemeinen das einzige Hülfsmittel, das ſich für alle Menſchen und alle Lagen ſchickt; dieſes iſt auch allein fähig, jene abſtruſe Weisheit und jenes metaphyſiſche Geſchwätz zu untergraben, welches mit dem gemeinen Volksglauben vermengt, dem ſorgloſen Denker gewiſſermaſsen undurchdringlich wird, und dadurch ein Anſehn von Wiſſenſchaft und Weisheit gewinnt.

Auſser dieſem negativen Vortheile, daſs man, nach einer bedachtſamen Unterſuchung, den ungewiſſeſten und ennuyanteſten Theil der Gelehrſamkeit verwerfen kann, giebt es auch noch mancherlei poſitive Vortheile, welche aus einer genauen Erforſchung der Kräfte und Fähigkeiten der menſchlichen Natur entſpringen. Es findet ſich bei den Operationen der Seele der merkwürdige Umſtand, daſs, wenn ſie gleich in unſerm Innerſten unmittelbar vor ſich gehen, ſie ſich doch in Dunkelheit zu verhüllen ſcheinen, ſo bald man ſie zum Gegenſtande der Betrachtung macht; und daſs das Auge die Linien und Grenzen, wodurch ſie getrennt und unterſchieden ſind, ſehr ſchwer finden kann. Die Gegenſtände ſind zu fein, um lange in derſelbigen

Lage

Lage vor dem Anblicke zu bleiben; ſie müſſen in einem Augenblicke gefaſst werden, mit einem hohen Grade von Scharfſinn, der von der Natur empfangen, und durch Gewohnheit und eignes Nachdenken vervollkommnet ſeyn muſs. Es iſt alſo ein nicht unbeträchtlicher Theil der Philoſophie, die verſchiedenen Wirkungen der Seele nur zu kennen, ſie von einander zu ſcheiden, ſie unter ihre eignen Kapitel zu bringen, und dadurch die ſcheinbare Unordnung zu verbeſſern, in welcher ſie ſich darſtellen, wenn man ſie zum Objekt der Betrachtung und der Unterſuchung macht. Dieſe Arbeit des Ordnens und Unterſcheidens, welche in Abſicht auf die Körper und äuſsern ſinnlichen Gegenſtände nicht bedeutend iſt, ſteigt in ihrem Werthe, ſo bald ſie in Beziehung auf die Seelenwirkungen unternommen wird, nach Maasgabe der Schwierigkeit und Mühe, welche hierbei angetroffen wird. Und wenn wir es auch nicht weiter bringen könnten, als bis zu dieſer geographiſchen Beſchreibung des Gemüths oder zu dieſem Abriſſe der unterſchiedenen Theile und Kräfte der Seele, ſo iſt es doch wenigſtens einige Befriedigung unſres Strebens, ſo weit gegangen zu ſeyn, und je leichter dieſe Wiſſenſchaft ſcheinen mag, (ſie iſt aber keinesweges ſo leicht) deſto verächtlicher muſs die Unwiſſenheit in derſelben bei allen denen ſeyn, welche auf Gelehrſamkeit und Philoſophie Anſpruch machen.

Auch kann man nicht einwenden, daſs dieſe Wiſſenſchaft ungewiſs und ſchimäriſch ſey; man müſste

müſste denn einem Skepticiſmus Raum geben, der alles Wiſſen und ſelbſt alles Handeln umſtürzte. Denn man kann nicht daran zweifeln, daſs das Gemüth wirklich mit verſchiedenen Kräften und Fähigkeiten verſehen ſey, daſs dieſe Kräfte von einander verſchieden ſeyn, daſs das, was bei der unmittelbaren Wahrnehmung wirklich verſchieden iſt, auch bei der Reflexion unterſchieden werden könne, und daſs folglich in allen Sätzen, die dieſen Gegenſtand betreffen, Wahrheit oder Falſchheit ſey, und zwar eine Wahrheit und Falſchheit, die gar nicht auſser dem Horizonte des menſchlichen Verſtandes liegt. Einige Unterſcheidungen dieſer Art ſind ganz gemein, wie der Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen, der Einbildungskraft und den Leidenſchaften, Unterſcheidungen für jede menſchliche Faſſung ſind; und die feinern und philoſophiſchern Unterſcheidungen haben nicht weniger Realität und Gewiſsheit, ob ſie gleich ſchwerer zu faſſen und zu begreifen ſind. Einige neuere glücklichere Verſuche in Beziehung auf dieſen Gegenſtand *) können uns einen deutlichen Beweis von der Gewiſsheit und der Nutzbarkeit dieſes Zweigs der Gelehrſamkeit geben. Und ſollten wir es für ein der Bemühung eines Weltweiſen würdiges Geſchäft achten, ein wahres Syſtem der Planeten zu liefern, und unſre Begriffe

*) Der Verf. zielt auf Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheſon, Buttler und andre.

Begriffe von der Ordnung und Stellung dieser entfernten Weltkörper zu berichtigen; und dabei denenjenigen recht geflissentlich unsre Geringschätzung zu erkennen geben, welche mit so vielem Glück, die Theile des menschlichen Gemüths, die uns so nahe liegen, und wobei wir so innig interessirt sind, bestimmen?

Sollten wir denn nicht hoffen können, dafs die Philosophie, wenn sie sorgfältig bearbeitet, und durch die Aufmerksamkeit des Publikums aufgemuntert wird, ihre Untersuchungen noch weiter treiben, und wenigstens einigermaafsen, die geheimen Federn und Triebräder entdecken werde, wodurch das menschliche Gemüth wirksam gemacht wird. Die Astronomen haben sich lange dabei begnügen müssen, die wahre Bewegung, Ordnung und Gröfse der Himmelskörper aus ihrer blossen Erscheinung zu beweisen; bis sich endlich ein Philosoph erhub, der durch die glücklichste Schlufsfolge, die Gesetze und Kräfte bestimmt zu haben scheint, durch welche die Umwälzungen der Planeten geleitet und regiert werden. Ein Gleiches ist in Beziehung auf andre Theile der Natur geschehen. Und so haben wir keinen Grund, an einem ähnlichen Erfolge in unsern Untersuchungen über die Gemüthskräfte und deren Einrichtung, zu verzweifeln, wenn sie nur mit gleicher Geschicklichkeit und Behutsamkeit anhaltend betrieben werden. Es ist wahrscheinlich, dafs ein Seelenvermögen, oder eine Fähigkeit von einer andern abhängt, und dafs diese

wieder in eine noch allgemeinere und so ferner aufgelöst werden kann; denn wie weit dergleichen Zergliederungen getrieben werden können, läfst sich schwerlich vor einem sorgfältigen Versuche, und nicht einmal nach demselben genau bestimmen. So viel ist gewifs, dafs Versuche dieser Art alle Tage gemacht werden, selbst von solchen, die am allernachläfsigsten philosophiren. Wenn man sich aber in dieses Geschäft einlassen will, so ist nichts mehr erforderlich, als scharfe Aufmerksamkeit und strenge Sorgfalt, damit, wenn das Ziel in dem Bezirk des menschlichen Verstandes liegt, es endlich glücklich erreicht werde; und, wenn es aufser sein Gebiet fallen sollte, dafs man es doch mit Grund und Sicherheit als unerreichbar verwerfen könne. Dieses letztere Resultat ist sicherlich nicht zu wünschen; und daher mufs man es ja nicht zu rasch annehmen. Denn wie viel würde bei einer solchen Voraussetzung die Schönheit und der Werth dieser Art der Weltweisheit verlieren. Die Moralphilosophen sind bisher gewohnt gewesen, wenn sie die ungeheure Menge und Verschiedenheit derer Handlungen, die gebilliget oder gemisbilliget werden, betrachteten, nach einem einzigen Principio zu suchen, von welchem sie die Verschiedenheit der Gesinnungen ableiten könnten. Und wenn man dieses gleich, vermöge der Leidenschaft für einen solchen allgemeinen Grundsatz, bisweilen zu weit getrieben hat; so mufs man doch gestehen, dafs die Erwartung selbst, einen solchen allgemeinen Grund zu finden, nach welchen

welchen alle Tugenden und Laſter genau beurtheilt werden können, ſehr zu entſchuldigen iſt. Man iſt in der Kritik des Geſchmacks, in der Logik und ſelbſt in der Staatskunſt auf ein Gleiches bedacht geweſen: und die Verſuche ſind nicht gänzlich mislungen; ob vielleicht gleich mehr Zeit, gröſsere Akkurateſſe, und ein wärmerer Eifer in ihrer Betreibung, dieſe Wiſſenſchaften ihrer Vollkommenheit immer näher bringen werden. Alle Anſprüche dieſer Art auf einmal zurückzuweiſen, würde in der That unbedachtſamer, übereilter und angemaſster ſeyn, als die kühnſte und die dogmatiſchſte Philoſophie zu verfahren pflegt, was letztere auch immer für rohe Ausſprüche und Grundſätze dem Menſchengeſchlecht aufzubürden unternehmen mag.

Das Abſtrakte und Schwerzubegreifende in dieſen Unterſuchungen über die menſchliche Natur kann keinen Beweis für ihre Falſchheit oder Unzuläſſigkeit abgeben. Im Gegentheil ſcheint es unmöglich zu ſeyn, daſs das, was bisher ſo vielen weiſen Männern und tiefforſchenden Philoſophen entgangen iſt, alltäglich und leicht ſeyn könne. Und ſo viel Mühe uns auch dergleichen Nachforſchungen koſten mögen, ſo hinreichend müſſen wir uns doch, nicht allein durch den Nutzen, ſondern auch durch das Vergnügen, für belohnt halten, wenn wir hierdurch unſre Maſſe von Kenntniſſen über Gegenſtände von ſo unausſprechlicher Wichtigkeit vermehren können.

Freilich dient bei alle dem das Abftrufe diefen Spekulationen nicht zur Empfehlung, fondern ift ihnen vielmehr nachtheilig. Aber vielleicht läfst fich doch diefe Schwierigkeit durch Sorgfalt und Kunft und durch die Vermeidung aller unnöthigen Kleinigkeiten überwinden. Und in diefer Rückficht ift in dem Folgenden ein Verfuch gemacht worden, einiges Licht über die Gegenftände zu verbreiten, von welchen der Weife bisher durch ihre Ungewifsheit, und der Unwiffende durch ihre Dunkelheit ift zurückgefchreckt worden. Glücklich, wenn es uns follte gelungen feyn, die Grenzen der zwei verfchiedenen Arten der Weltweisheit vereinigt, tieffinniges Forfchen mit Deutlichkeit, und Wahrheit mit Neuheit verbunden zu haben. Und noch glücklicher, wenn wir durch diefe leichte Manier die Fundamente derjenigen abftrufen Philofophie untergraben könnten, die bisher dem Aberglauben allein zum Schilde, und der Ungereimtheit und der Thorheit zur Hülle gedient hat!

Abhandlung
über
die menſchliche Natur.

Erſtes Buch.
Von dem Verſtande.
Erſter Theil.
Von den Begriffen.
Erſter Abſchnitt.
Von dem Urſprunge unſrer Begriffe.

Jedermann wird leicht zugeben, daſs ein wichtiger Unterſchied zwiſchen den Wahrnehmungen der Seele iſt, wenn ein Menſch das Unangenehme einer auſserordentlichen Hitze, oder das Angenehme einer gemäſsigten Wärme fühlt; und zwiſchen ſolchen, wo er blos nachher eine dergleichen gehabte Empfindung wieder in ſein Gedächtniſs zurückruft, oder ſie ſich vermittelſt ſeiner Einbildungskraft zum Voraus vorſtellt. Dieſe Seelenkräfte können die Empfindungen der Sinne wol nachmachen oder ſie kopiren, aber die Stärke und Lebhaftigkeit des urſprünglichen Eindrucks können ſie niemals ganz erreichen. Das höchſte, was wir von ihnen ſagen können, ſelbſt dann, wenn ſie mit der

der gröſsten Gewalt wirken, iſt, daſs ſie ihren Gegenſtand auf eine ſo lebendige Art darſtellen, daſs man beinahe ſagen könnte, man fühle oder ſehe ihn. Aber zu einer ſolchen Höhe von Lebhaftigkeit, daſs dieſe Wahrnehmungen gar nicht von jenen zu unterſcheiden wären, können ſie niemals gelangen, das Gemüth müſste denn durch Krankheit oder Raſerei in Unordnung gerathen ſeyn. Alle Farben der Dichtkunſt, wenn ſie auch noch ſo glänzend ſind, können doch natürliche Gegenſtände niemals ſo abbilden, daſs man die Beſchreibung für die Landſchaft ſelber halten müſste. Der lebhafteſte Gedanke iſt noch immer weit ſchwächer, als die matteſte Empfindung.

Einen gleichen Unterſchied können wir bey allen übrigen Vorſtellungen der Seele bemerken. Ein Menſch, der wirklich im Zorne iſt, wird ganz anders afficirt, als ein andrer, der nur an dieſe Gemüthsbewegung denkt. Wenn ihr mir erzählt, daſs eine Perſon Liebe fühlt, ſo verſtehe ich euch augenblicklich, und mache mir von ihrem Gemüthszuſtande einen richtigen Begriff; aber nie werde ich dieſen Begriff für die wirklichen Unordnungen und Beunruhigungen dieſer Leidenſchaft ſelbſt halten. Wenn wir über unſre vergangenen Eindrücke und Neigungen nachdenken, ſo iſt unſer Gedanke daran ein treuer Spiegel, der ſeine Objekte mit Wahrheit darſtellt; aber ſeine Farben ſind in Vergleichung mit denen, worin unſre urſprünglichen Wahrnehmungen erſcheinen, matt und todt. Es gehört eben kein

vor-

vorzüglich feiner Verſtand oder metaphyſiſcher Kopf dazu, den Unterſchied unter beiden zu bemerken.

Wir können demnach alle Vorſtellungen, deren wir uns bewuſst werden, in zwey Klaſſen oder Arten eintheilen, die ſich durch ihre verſchiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit unterſcheiden. Die weniger ſtarken und weniger lebhaften werden gemeinhin Gedanken oder Begriffe genannt. Für die andre Art haben wir keinen Namen weder in der engliſchen noch in den mehreſten andern Sprachen, und zwar, wie ich vermuthe, aus der Urſache, weil es zu einem andern als ſpekulativen Gebrauche nicht nöthig war, ſie unter einen allgemeinen Titel oder unter ein beſonderes Kunſtwort zu bringen. Wir wollen uns alſo die Freiheit nehmen und ſie zu unſerm Behufe Impreſſionen nennen, welches Wort in dem gewöhnlichen Sinne zwar eine etwas andre Bedeutung hat, aber doch dem, was wir ſagen wollen, am nächſten kömmt. Unter dem Ausdrucke Impreſſion verſtehe ich alſo alle unſre lebhaften Wahrnehmungen, wenn wir ſehen, hören, fühlen, lieben, haſſen, begehren oder wollen. Und dieſe Impreſſionen unterſcheiden ſich von den Begriffen dadurch, daſs letztere weniger lebhafte Vorſtellungen ſind, deren wir uns bewuſst werden, wenn wir über einige der vorhinerwähnten Empfindungen oder Gemüthsveränderungen nachdenken.

Nichts kann bei dem erſten Anblicke ungebundener ſcheinen, als das menſchliche Denken, welches ſich nicht allein aller menſchlichen Gewalt und

An-

Ansehen entzieht, sondern auch selbst nicht einmal auf die Grenzen der Natur und der Wirklichkeit eingeschränkt ist. Ungeheuer zu bilden, Gestalten und Erscheinungen zusammen zu fügen, die gar nicht zusammen passen, kostet der Einbildungskraft nicht mehr Mühe, als die Abbildung der natürlichsten und gemeinsten Gegenstände. Und indessen, daſs der Körper an einem Planeten gefesselt ist, auf welchem er mit Mühe und Beschwerlichkeit herumkriecht; können uns die Gedanken in einem Augenblicke in die entferntesten Gegenden des Weltalls versetzen; ja selbst über das Weltganze hinaus, in das grenzenlose Chaos, wo man glaubt, daſs die Natur in gänzlicher Verworrenheit liege. Was nie gesehen, nie gehört worden ist, das läſst sich doch denken; und nichts übersteigt das Vermögen der Denkkraft, ausser was einen absoluten Widerspruch enthält.

Allein ob es gleich scheint, daſs unsre Denkkraft diese bandenlose Freiheit besitze, so werden wir doch bei näherer Prüfung finden, daſs sie wirklich in sehr enge Grenzen eingeschlossen ist, und daſs die ganze Schöpferkraft des Verstandes sich nicht weiter erstreckt, als bis auf das Zusammensetzen, das Versetzen, das Vermehren oder Vermindern derer Materialien, welche Sinne und Erfahrungen uns liefern. Denken wir einen goldnen Berg, so fügen wir nur zwei übereinstimmende Vorstellungen zusammen, mit denen wir, einzeln genommen, schon vorher bekannt waren. Ein tugend-

gendhaftes Pferd können wir uns denken, weil wir aus unſrer eignen Erfahrung uns die Tugend vorſtellen können, welche wir ſodann mit der Figur und Geſtalt eines Pferdes, das ebenfalls ein uns bekanntes Thier iſt, vereinigen. Kurz, alle Materie des Denkens rührt entweder von unſern äuſsern oder innern Empfindungen her, nur allein die Anordnung und Zuſammenſetzung der Materialien kömmt dem Verſtande und dem Willen zu; oder, um mich der philoſophiſchen Kunſtſprache zu bedienen: alle unſre Begriffe oder ſchwächern Vorſtellungen ſind Kopeien unſrer Impreſſionen oder unſrer lebhaftern Vorſtellungen.

Dieſen Satz werden, wie ich hoffe, folgende zwey Argumente hinlänglich beweiſen. Erſtlich, wenn wir unſre Gedanken oder Begriffe, ſo zuſammengeſetzt oder ſo abgezogen ſie immer ſeyn mögen, analyſiren; ſo finden wir allemal, daſs ſie ſich in ſolche einfache Begriffe auflöſen laſſen, die ein vorhergegangenes Gefühl oder eine vorhergegangene Empfindung zum Gegenſtande haben. Selbſt ſolche Begriffe, welche dem erſten Anſehen nach, am weiteſten von dieſem Urſprunge entfernt zu ſeyn ſcheinen, ſind, wie man bei einer genauern Unterſuchung findet, daher entſtanden. Der Begriff von Gott, in ſo fern man ein unendlich verſtändiges, weiſes und gütiges Weſen darunter verſteht, iſt blos aus dem Nachdenken über die Wirkungen unſrer eignen Vernunft entſprungen, indem wir die darunter be-

ſind-

findlichen Eigenſchaften der Weisheit und Güte, über alle Grenzen hinaus vermehrt haben. Wir mögen dieſe Prüfung ſo weit fortſetzen als wir wollen; ſo werden wir allemal finden, daſs jeder Begriff, den wir der Unterſuchung unterwerfen, von einer ihm ähnlichen Impreſſion ein Abdruck iſt. Wer die allgemeine Wahrheit dieſer Behauptung nicht zugeſtehen will, hat nur eine und zwar eine ſehr leichte Methode, ſie umzuſtoſsen; er darf nämlich nur einen Begriff vorbringen, der ſeiner Meinung nach nicht aus dieſer Quelle gekommen iſt. Dann wird es unſre Pflicht ſeyn, wenn wir unſre Theorie in Anſehen erhalten wollen, die Impreſſion, oder die lebhafte Vorſtellung anzuführen, welche ihm entſpricht.

Zweitens, wenn jemand wegen Mangel des Organs für gewiſſe Arten von Empfindungen keine Empfänglichkeit hat, ſo wird man allemal finden, daſs er auch eben ſo wenig der Begriffe fähig iſt, die jenen Eindrücken entſprechen. Ein Blinder kann ſich keine Vorſtellung von Farben machen, ein Tauber keine von Tönen. Gebt jedem von ihnen den ihm fehlenden Sinn wieder; und ihr werdet durch die Eröffnung des neuen Weges zu dieſer Art der Empfindungen, auch einen Weg für die Begriffe derſelben eröffnet haben; er wird nun keine Schwierigkeit mehr darin finden, ſich dieſe Objekte vorzuſtellen. Eben ſo iſt es, wenn ein Gegenſtand, der eine Empfindung verurſachen könnte, niemals auf die Organe gewirkt hat. Ein Lappländer

der oder ein Neger hat keine Vorſtellung von dem Geſchmacke des Weins. Und wenn es gleich wenig oder gar keine Beiſpiele von ähnlichen Fehlern in der Seele giebt, wo jemand gewiſſe Empfindungen oder Leidenſchaften, deren ſonſt das menſchliche Geſchlecht fähig iſt, niemals gefühlt hat oder derſelben ganz unfähig wäre; ſo können wir doch auch hier, wiewol nur in geringerm Grade, ein Gleiches beobachten. Ein Menſch von ſanftem Charakter kann ſich niemals einen Begriff von eingewurzelter Rache oder Grauſamkeit machen; und ein ſelbſtſüchtiges Gemüth kann nicht leicht die Erhabenheit der Freundſchaft und des Edelmuths faſſen. Man wird leicht zugeben, daſs es Weſen geben kann, welche Sinne beſitzen, von denen wir nicht die geringſte Vorſtellung haben, weil uns die Begriffe davon, niemals auf die einzig mögliche Art, wie unſre Seele Begriffe erhalten kann, nämlich durch wirkliches Befühlen und Empfinden derſelben, beigebracht ſind.

Jedoch findet ſich eine, wie es ſcheint, unſrer bisherigen Behauptung widerſprechende Erſcheinung, welche beweiſen könnte, daſs es nicht abſolut unmöglich ſey, Begriffe von Dingen zu haben, deren Eindrücke gar nicht vorhergegangen ſind. Man muſs nämlich zugeben, daſs die verſchiedenen deutlichen Begriffe von der Farbe, welche wir durch das Auge erhalten, oder der Töne, welche uns durch das Ohr zugeführt werden, wirklich von einander verſchieden, obgleich auch einander ähnlich

lich ſind. Wenn nun dieſes von verſchiedenen Farben gilt, ſo muſs es ebenfalls auch von den verſchiedenen Schattirungen ein und ebenderſelben Farbe gelten, und jede Schattirung muſs einen deutlichen von den übrigen durchaus unabhängigen Begriff hervorbringen. Denn wollte man dieſes leugnen, ſo müſste es bei einer kontinuirlichen Gradation der Schattirungen möglich ſeyn, daſs eine Farbe unmerklich in diejenige überginge, welche von ihr die allerentfernteſte iſt, und wenn man nicht zugeben will, daſs viele dazwiſchenliegende verſchieden ſind, ſo kann man ohne Ungereimtheit nicht leugnen, daſs die beiden Extrema einerlei ſeyn. Nun ſetze man, daſs jemand dreyſsig Jahre lang ſein Geſicht gebraucht hat, und mit den Farben aller Art aufs genaueſte bekannt iſt, eine einzige Schattirung der blauen Farbe ausgenommen, die ihm nie zu Geſichte gekommen ſeyn ſoll. Man halte ihm alle verſchiedenen Schattirungen dieſer Farbe, die einzige nur ausgenommen, vor, und laſſe ihn von der unterſten bis zur höchſten ſtufenweiſe hinaufſteigen; ſo iſt nicht zu zweifeln, daſs er die Lücke, wo die Schattirung fehlt, wahrnehmen, und merken wird, daſs zwiſchen den angrenzenden Farben, in dieſer Stelle, ein gröſserer Abſtand ſey, als in den übrigen. Nun frage ich, ob er wol wird im Stande ſeyn, dieſe Lücke durch ſeine bloſse Einbildungskraft zu ergänzen, und den Begriff jener beſondern Schattirung aus eigner Kraft zu erzeugen, ob der Eindruck davon gleich niemals durch ſeine Sinne ein-

eingegangen ist? Ich glaube, es werden wenige seyn, die nicht der Meinung wären, daſs er es könne; und dieses könnte also zum Beweis dienen, daſs die einfachen Begriffe nicht allemal in jedem einzelnen Falle von denen ihnen entsprechenden Impressionen abgeleitet sind; wiewohl diese Instanz so sonderbar und so einzig ist, daſs sie kaum unsrer Aufmerksamkeit werth ist, und daſs sie es nicht verdient, um ihretwillen allein unsre allgemeine Regel zu ändern.

Hier haben wir also einen Grundsatz, welcher nicht nur an sich einfach und verständlich scheint; sondern der auch, wenn man sich seiner recht bedient, alle Streitigkeiten eben so verständlich machen, und alle das verworrene Geschwätz verbannen kann, welches so lange in metaphysischen Untersuchungen Platz gefunden, und dieselben in Miſskredit gebracht hat. Alle Begriffe, insonderheit eine gewisse Klasse der abstrakten, sind ihrer Natur nach schwach und dunkel; das Gemüth kann sie mit genauer Noth halten: sie können auſserordentlich leicht mit andern ähnlichen Begriffen verwechselt werden; und der öftere Gebrauch eines Ausdrucks macht, daſs wir uns einbilden, als wäre auch ein bestimmter Begriff damit verknüpft, ob wir gleich keinen deutlichen Sinn damit verbunden haben. Alle Impressionen hingegen, d. h. alle unmittelbare Empfindungen, es mögen innere oder äuſsere seyn, sind stark und lebhaft: die Grenzen zwischen denselben sind weit genauer bestimmt, und es ist nicht

leicht möglich, ſich in Abſicht auf dieſelben zu irren, oder zu täuſchen. Wenn wir alſo einen Verdacht haben, daſs ein philoſophiſcher Ausdruck ohne Sinn oder Begriff gebraucht wird (welches nur allzuoft der Fall iſt) ſo dürfen wir nur fragen: von welcher Impreſſion ſtammt der vermeinte Begriff her? Und iſt es unmöglich, eine anzugeben, ſo wird dieſes zur Beſtätigung unſres Verdachts dienen.

Wenn wir die Begriffe in ein ſo helles Licht ſetzen, ſo können wir vernünftigerweiſe hoffen, alle Streitigkeiten über ihre Natur und ihre Realität beizulegen *).

Zwei-

*) Es iſt wahrſcheinlich, daſs diejenigen, welche angebohrne Begriffe leugneten, nichts mehr haben ſagen wollen, als daſs alle Begriffe Abdrücke unſrer Impreſſionen ſind; ob man gleich geſtehen muſs, daſs die Ausdrücke, deren ſie ſich bedienten, weder mit derjenigen Vorſicht gewählt, noch ſo genau beſtimmt waren, daſs dadurch allen Miſsverſtändniſſen in dieſer Lehre hätte vorgebeugt werden können. Denn was verſteht man unter angebohren? Wenn angebohren ſo viel heiſst, als natürlich, ſo muſs man gleich zugeben, daſs alle Wahrnehmungen und Begriffe der Seele angebohren oder natürlich ſind, man mag das Natürliche nun dem Ungewöhnlichen, dem Künſtlichen oder dem Wunderbaren entgegenſetzen. Verſteht man unter angebohren das, was mit unſrer Geburt zugleich da iſt, ſo ſcheint der Streit abſurd zu ſeyn; auch verlohnt es ſich gar nicht einmal

Zweiter Abſchnitt.

Nähere Eintheilung des Gegenſtandes.

Da unſre Impreſſionen ihren Begriffen vorhergehen, ſo ſcheint die Ordnung zu erfordern, daſs wir erſt von den Impreſſionen, und dann von den Begriffen handeln. Die Impreſſionen können in zwei Arten eingetheilt werden, in ſolche, welche durch *Empfindung* von auſsen, und in ſolche, welche durch die *Reflexion* erzeugt werden. Die

einmal der Mühe, zu unterſuchen, wenn oder zu welcher Zeit das Denken beginnt, ob vor, oder bei, oder nach unſrer Geburt. Sodann ſcheint es auch, als ob das Wort *Begriff* ſo wohl von *Locke*, als von andern in einem viel zu weiten Sinne genommen werde, ſo daſs man es auf unſre Empfindungen, ſinnlichen Eindrücke und Leidenſchaften eben ſo wohl, als auf unſre Gedanken bezieht. In dieſem Sinne möchte ich nun wol wiſſen, wie man behaupten könne, daſs Selbſtliebe, Empfindlichkeit über Beleidigungen oder die Geſchlechtsliebe, nicht angebohren ſey?

Läſst man dieſe Ausdrücke, *Impreſſionen* und *Begriffe*, in der oben angegebenen Bedeutung gelten, und verſteht unter angebohren das, was urſprünglich oder von keiner vorhergegangenen Wahrnehmung abgeleitet iſt; ſo können wir ſagen, daſs alle unſre Impreſſionen angeboh-

Die erſte Art rührt in der Seele urſprünglich von unbekannten Urſachen her, die zweite entſpringt gröſstentheils von unſern Begriffen, und zwar auf folgende Art: Es wirkt eine Impreſſion auf die Sinne, und bewirkt in uns eine Wahrnehmung von Hitze, Kälte, Durſt, Hunger, oder irgend eine Art von Luſt oder Unluſt. Dieſe Impreſſion läſst eine Spur oder einen Abdruck von ſich in der Seele zurück, welche bleibt, wenn auch die Impreſſion aufhört, und dieſen Abdruck nennen wir einen Begriff. Wenn nun dieſer Begriff von Luſt oder Unluſt wieder in die Seele kömmt, ſo bringt ſie die neuen Impreſſionen von Begierde oder Abſcheu, Hoffnung oder Furcht hervor, welche ich deshalb Impreſſionen der Reflexion genannt habe, weil ſie davon herrühren. Dieſe werden ſodann wiederum von dem Gedächtniſſe und der Einbildungskraft aufgefaſst, und werden zu Begriffen, welche vielleicht

gebohren, und alle unſre Begriffe nicht angebohren ſind.

Um aufrichtig zu ſeyn, ſo muſs ich geſtehen, daſs es mir vorkommt, als ſey Locke bei dieſer Unterſuchung durch die Schullehrer hintergangen worden, welche durch den Gebrauch unbeſtimmter Worte, ihre Streitigkeiten in eine verdrieſsliche Länge ziehen, und dabei den Streitpunkt ſelbſt niemals berühren. Eine gleiche Zweideutigkeit und Unbeſtimmtheit ſcheint in allen Unterſuchungen über dieſe und die mehreſten andern Gegenſtände bei dieſem Philoſophen zu herrſchen.

leicht wiederum andere Impreſſionen und andere Begriffe erzeugen. So ſind alſo die Impreſſionen, welche von der Reflexion herrühren, zwar ehr als die ihnen entſprechenden Begriffe, aber doch ſpäter als die Begriffe, welche von der Empfindung, die unmittelbar von auſsen verurſacht wird, herrühren. Aber die Unterſuchung über unſre Senſationen oder über die Empfindungen, die von auſsen verurſacht werden, gehört mehr für die Anatomie und Phyſik, als für die Pſychologie; und deshalb laſſe ich mich hier nicht darauf ein. Und da die Impreſſionen der Reflexion, wie Leidenſchaften, Begierden und Gemüthsbewegungen, als welche vornemlich unſre Aufmerkſamkeit verdienen, meiſtentheils von Begriffen herkommen; ſo wird es nöthig ſeyn, die Ordnung, welche vorher die natürlichſte zu ſeyn ſchien, umzukehren, und um die Natur und Gründe der menſchlichen Natur zu entwickeln, werden wir zuerſt von den Begriffen eine genaue Rechenſchaft geben müſſen, bevor wir zu den Impreſſionen kommen können. Aus dieſem Grunde wird alſo hier der Anfang von den Begriffen gemacht.

Dritter Abſchnitt.

Von den Begriffen des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft.

Die Erfahrung lehrt, daſs eine Impreſſion, die in dem Gemüth gegenwärtig geweſen iſt, wieder als Begriff zum Vorſchein kömmt, und dieſs kann auf zweierlei Art geſchehen: entweder, wenn die Impreſſion bei ihrer neuen Erſcheinung einen beträchtlichen Grad ihrer erſten Lebhaftigkeit behält, und gleichſam ein Mittelding zwiſchen einer Impreſſion und einem Begriffe iſt; oder wenn ſie jene Lebhaftigkeit ganz verliert, und ein bloſser Begriff wird. Das Vermögen, durch welches wir auf die erſte Manier unſre Eindrücke wiederholen, heiſst das Gedächtniſs, und das andre die Einbildungskraft. Es erhellet beim erſten Blicke, daſs die Begriffe des Gedächtniſſes lebhafter und ſtärker ſind, als die Begriffe der Einbildungskraft, und daſs die Farben, mit welchen das erſtere Vermögen ſeine Objekte darſtellt, weit heller ſind, als diejenigen, welche das letztere gebraucht. Erinnern wir uns an eine vergangene Begebenheit, ſo drängt ſich der Begriff davon lebhaft und ſtark in die Seele, da in der Einbildung die Wahrnehmung nur ſchwach und matt iſt, und ohne Schwierigkeit nicht lange feſt und gleichförmig behalten werden kann. Hier iſt alſo ein ſehr merklicher Unterſchied

zwi-

zwischen der einen und der andern Art der Begriffe. Doch hiervon mehr in der Folge *).

Noch ist ein andrer Unterschied zwischen diesen zwei Arten der Begriffe, welcher nicht weniger einleuchtend ist, nämlich der: dass, obgleich weder Gedächtniss-, noch Imaginationsbegriffe in der Seele zum Vorschein kommen können, wenn ihnen nicht vorhergegangene Impressionen den Weg bereitet haben, dass dennoch die Einbildung nicht an die Ordnung und Form der ursprünglichen Impressionen gebunden ist, da hingegen das Gedächtniss genau auf die benannte Ordnung eingeschränkt ist, ohne irgend eine Veränderung damit vornehmen zu können.

Dass das Gedächtniss die ursprüngliche Ordnung beibehält, in welcher die Objekte vorgestellt waren, ist offenbar, und wenn wir sie bei der Erinnerung an irgend etwas verfehlen, so verräth dieses allemal einen Fehler oder eine Unvollkommenheit dieses Vermögens. Ein Geschichtschreiber kann vielleicht, um der bequemern Darstellung willen, eine Begebenheit vor der andern erzählen, die eigentlich nach ihr geschehen ist; aber sodann muss er, wenn er genau seyn will, diese Abweichung bemerken, und hierdurch dem Begriffe wiederum seine gehörige Stelle anweisen. So ist es auch, wenn wir uns an diejenigen Oerter und Personen erinnern, mit welchen wir vorher bekannt gewesen sind.

*) Th. 3. Abschn. 5.

Das vorzüglichſte Geſchäft des Gedächtniſſes iſt, nicht ſo wohl die einfachen Begriffe, als vielmehr ihre Ordnung und Stellung aufzubewahren. Kurz, dieſes Geſetz wird durch eine ſolche Menge von gemeinen und gewöhnlichen Erſcheinungen unterſtützt, daſs wir uns alle Mühe, es noch weitläuftiger zu beweiſen, erſparen können.

Dieſelbige Evidenz iſt mit unſrer zweiten Behauptung verknüpft: daſs nämlich die Einbildungskraft die Freiheit habe, die Begriffe zu verſetzen und zu verändern. Die Fabeln, welche wir in Gedichten und Romanen antreffen, ſetzen dies auſser allen Streit. Die Natur iſt hier ganz umgeändert, und es iſt von nichts die Rede, als von geflügelten Pferden, von feurigen Drachen und von unförmlichen Rieſen. Dieſe Freiheit der Phantaſie wird uns auch nicht befremden, wenn wir bedenken, daſs alle unſre Begriffe Kopieen von Impreſſionen ſind, und daſs es nicht zwei Impreſſionen giebt, welche völlig unzertrennlich wären. Denn alle Begriffe, wenn ſie nicht ſelbſt einfach ſind, laſſen ſich doch in einfache zerſpalten. Wo alſo die Einbildungskraft einen Unterſchied zwiſchen Begriffen wahrnimmt, da findet auch eine mögliche Trennung ſtatt.

Vier-

Vierter Abschnitt.

Von der Verknüpfung oder der Vergesellschaftung unsrer Begriffe.

Es ist augenscheinlich, dass ein allgemeiner Grund der Verknüpfung zwischen den verschiedenen Gedanken oder Begriffen da ist, und dass sie sich in dem Gedächtnisse oder der Imagination nach einer gewissen Ordnung und Regel gegenseitig erwecken. Dieses ist in unserm ernsthafteren Denken oder Reden so sehr merklich, dass jeder Gedanke, der diese regelmässige Reihe oder Kette von Begriffen unterbricht, unmittelbar bemerkt und verworfen wird. Und selbst in unsern wildesten und ausschweifendsten Phantasieen, ja sogar in unsern Träumen werden wir bei einigem Nachdenken finden, dass die Einbildungskraft doch nicht gänzlich auf das Gerathewohl fortlaufe, sondern dass immer noch eine Verknüpfung unter den auf einander folgenden Begriffen unterhalten werde. Wenn man die ungebundenste und freieste Unterredung aufs Papier brächte, so würde man auch hier sogleich allenthalben etwas bemerken, welches sie in allen ihren Uebergängen zusammenknüpfte. Oder wo dieses Etwas fehlte, da würde der, welcher den Faden der Unterredung abgerissen hat, uns doch belehren können, dass er hier heimlich bei sich selbst eine Gedankenreihe verfolgt habe, wodurch er

er nach und nach von dem Gegenſtande der Unterredung abgeführt worden iſt. Unter den verſchiedenen Sprachen, wenn auch nicht die geringſte Verknüpfung oder Gemeinſchaft unter den Nationen zu entdecken iſt, die ſie reden, findet man doch, daſs die Wörter, welche die zuſammengeſetzteſten Begriffe ausdrücken, faſt immer mit einander übereinſtimmen; ein ſicherer Beweis, daſs die einfachen Begriffe, welche die zuſammengeſetzten ausmachen, durch irgend ein allgemeines Princip zuſammengebracht werden, welches einen gleichen Einfluſs auf das ganze menſchliche Geſchlecht hat.

Ob nun gleich dieſe Verknüpfung unter den verſchiedenen Begriffen zu gemein iſt, als daſs ſie der Bemerkung der Philoſophen hätte entgehen können; ſo finde ich doch nicht, daſs es irgend einer verſucht hätte, alle Gründe der Aſſociation aufzuzählen oder zu ordnen; ein Punkt, der demohnerachtet unſrer Forſchbegierde wohl würdig zu ſeyn ſcheint. Mir ſcheinen nun nur drey Principien der Verknüpfung unter den Begriffen ſtatt zu finden, nämlich die Aehnlichkeit, das Neben- und Nacheinanderſeyn in Zeit und Raum, und das Verhältniſs der Urſache oder Wirkung.

Daſs dieſes wirkliche Gründe der Verknüpfung ſeyen, wird man, glaube ich, wohl nicht bezweifeln. Ein Gemälde führt unſre Gedanken natürlicherweiſe auf ſein Original. Wenn von einem Zimmer in einem Gebäude die Rede iſt, ſo bringt die-

ſes

ſes uns leicht die übrigen in die Gedanken; und wenn wir an eine Wunde denken, ſo können wir uns kaum enthalten, an den Schmerz zu denken, der damit verbunden iſt. Im erſten Falle iſt Aehnlichkeit, im zweiten Kontiguität, im dritten Urſache und Wirkung der Grund der Verknüpfung. Allein, daſs die Aufzählung dieſer Gründe vollſtändig ſey, und daſs es auſser dieſen keine Geſetze der Aſſociation mehr gebe, möchte wol ſchwer ſeyn, zur Befriedigung des Leſers, oder auch nur zu meiner eignen Genugthuung zu beweiſen. Alles, was man in dergleichen Fällen thun kann, iſt, verſchiedene Beiſpiele durchzugehen, und den Grund ſorgfältig zu unterſuchen, der die verſchiedenen Gedanken mit einander verbindet, und nicht ehr aufzuhören, bis man das Princip ſo allgemein gemacht hat, als es nur immer möglich iſt *). Je mehr Fälle wir auf dieſe Art prüfen, und mit je gröſserer Sorgfalt dieſes geſchieht, deſto mehr Verſicherung erlangen wir, daſs die Angabe unſrer Geſetze ganz und vollſtändig ſey.

Um den ganzen Umfang dieſer Verhältniſſe zu verſtehen, muſs man noch erwägen, daſs zwei Gegenſtände in der Einbildung nicht nur alsdenn ver-

*) So iſt z. E. der Kontraſt oder der Widerſtreit ebenfalls ein Grund der Verknüpfung der Begriffe: aber vielleicht kann er doch als etwas, das aus der Verurſachung und der Aehnlichkeit zuſammengeſetzt iſt, betrachtet werden.

verbunden ſind, wenn ſie einander unmittelbar ähnlich ſind, unmittelbar an einander grenzen, ſich unmittelbar wie Wirkung und Urſach verhalten, ſondern auch, wenn zwiſchen ihnen ein dritter Gegenſtand geſetzt iſt, der gegen beide in einem ſolchen Verhältniſſe ſteht. Dieſes kann immer weiter und weiter gehen; jedoch iſt zu merken, daſs jede Entfernung das Verhältniſs anſehnlich ſchwächt. Verwandte im vierten Grade ſind durch das Geſetz der Kauſſalität mit einander verbunden, aber nicht ſo enge wie Brüder, und noch weniger wie Kinder und Aeltern. Ueberhaupt ſind alle Blutsverwandten durch das Verhältniſs der Urſach und Wirkung verknüpft, und man ſchäzt die Nähe oder Weite der Verwandſchaft nach der Zahl der verknüpfenden Urſachen, die zwiſchen den Perſonen ſind.

Von den drei oben erwähnten Verhältniſſen iſt die Kauſſalität die allerausgebreitetſte. So wohl, wenn ein Gegenſtand die Urſache von Handlungen oder Bewegungen eines andern iſt, als auch, wenn einer als die Urſach der Wirklichkeit des andern betrachtet wird, ſtehen beide in dieſem Verhältniſſe. Denn da die Handlung oder Bewegung nichts iſt,

den. Wenn ſich zwei Objekte widerſtreiten, ſo hebt das eine das andre auf; d. h. es iſt die Urſache ſeiner Vernichtung, und der Begriff von der Vernichtung eines Dinges ſchlieſst den Begriff ſeiner ehemaligen Exiſtenz mit in ſich.

ist, als der Gegenstand selbst, in gewisser Rücksicht betrachtet, und so wie der Gegenstand in allen seinen verschiedenen Lagen immer derselbe ist, so kann man sich leicht einbilden, wie ein solcher Einfluss der Gegenstände auf einander sie in der Phantasie verbinden kann.

Man kann hierin noch weiter gehen und sagen, dass zwei Gegenstände durch das Verhältniss der Ursache und Wirkung nicht nur alsdann verknüpft sind, wenn der eine eine Bewegung oder Handlung in dem andern hervorbringt, sondern selbst, wenn er eine Kraft hat, eine solche Veränderung hervorzubringen. Dieses ist die Quelle aller Verhältnisse des Interesses und der Schuldigkeit, wodurch Menschen in der Gesellschaft auf einander wirken, und welche die Bande der Staatsverfassung und der Subordination ausmachen. Ein Herr ist ein solcher Mensch, der durch seine Lage, in die ihn Gewalt oder freie Wahl gesetzt hat, Macht hat, in gewissen Stücken die Handlungen eines andern, den wir Diener nennen, zu regieren. Ein Richter ist derjenige, welcher in allen streitigen Fällen den Besitz oder das Eigenthum irgend einer Sache zwischen mehrern Gliedern der Gesellschaft durch seinen Ausspruch bestimmen kann. Wenn ein Mensch Gewalt hat, so gehört nur die Ausübung des Willens dazu, um sie in wirklichen Handlungen zu zeigen, und dieses nimmt man in jedem Falle als möglich, in vielen als wahrscheinlich an; besonders wenn es das Ansehen betrift, wo der Gehorsam des

des Untergebenen dem Obern Vergnügen und Vortheil bringt.

Dieses sind also die Gründe der Vereinigung oder des Zusammenhanges unter unsern einfachen Begriffen, welche in der Phantasie die Stelle jener unzertrennlichen Verknüpfung versehen, wodurch sie in unserm Gedächtniss verbunden sind.

Das ist also eine Art von Anziehungskraft, die in der Verstandeswelt nicht weniger ausserordentliche Wirkungen hervorbringt, als in der körperlichen Natur, und die sich hier in eben so vielen als mannichfaltigen Gestalten zeigt. Ihre Wirkungen sind allenthalben sichtbar; aber was ihre Ursachen anbetrift, so sind sie grösstentheils unbekannt, und müssen in den ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur gesucht werden, welche zu entfalten ich mir nicht anmasse. Es wird von einem wahren Philosophen nichts mehr gefordert, als dass er sein ungezähmtes Verlangen, in die Ursachen zu forschen, einzuschränken wisse, und dass er sich, wenn er seinen Satz durch eine hinlängliche Menge Erfahrungen befestiget hat, dabei begnüge, wenn er sieht, dass eine weitere Untersuchung ihn auf dunkle und ungewisse Spekulationen führen werde. In diesem Falle wird er seine Bemühung weit besser auf die Untersuchung der Wirkungen als der Ursachen dieser Principien wenden.

Unter den Wirkungen dieser Vereinigung oder Vergesellschaftung der Begriffe sind keine merkwürdiger,

diger, als diejenigen zusammengesetzten Begriffe, welche die gewöhnlichen Gegenstände unsrer Gedanken und Meinungen sind, und die überhaupt von einem letztern Grunde der Verbindung unter unsern einfachen Begriffen herrühren. Diese zusammengesetzten Begriffe kann man in Verhältnisse, Beschaffenheiten (Modi) und Substanzen eintheilen. Wir wollen jede derselben kürzlich nach einander durchgehen, und einige Betrachtung über die allgemeinen und besondern Begriffe hinzufügen, ehe wir den gegenwärtigen Gegenstand verlassen, welcher die Elemente des ganzen folgenden Räsonnements enthält.

Fünfter Abschnitt.

Von den Verhältnissen.

Das Wort Verhältniss braucht man gemeiniglich in zweierlei Bedeutung, wovon die eine sehr von der andern verschieden ist. Entweder statt der Beschaffenheit, vermöge welcher zwei Begriffe in der Einbildung verknüpft sind, und durch welche die eine die andre nach den oben erklärten Gesetzen natürlicherweise hervorbringt; oder statt des besondern Umstandes, vermöge dessen wir uns selbst bei einer willkürlichen Verknüpfung zweier Begriffe in der Phantasie berechtiget glauben, sie unter einander zu vergleichen. In der gemeinen Spra-

che hat der Ausdruck Verhältnifs nur immer die erfte Bedeutung; nur in der Philofophie erweitert man die Bedeutung dahin, dafs man auch jedes Prädikat, wodurch die Gegenftände mit einander verglichen werden können, darunter verfteht, ohne dafs ein verknüpfendes Principium da wäre. So wird alfo die Entfernung felbft bei den Philofophen für ein wahres Verhältnifs gelten müffen, weil wir den Begriff davon nur durch die Vergleichung der Objekte erhalten, da man hingegen in der gemeinen Sprache fagt, dafs nichts von dem andern weiter entfernt feyn könne, als diefe oder jene Dinge, und dafs nichts weniger in Verhältnifs mit einander ftehe; gleichfam, als ob Entfernung und Verhältnifs gar nicht zufammen beftehen könnten.

Es würde eine endlofe Bemühung feyn, alle diejenigen Eigenfchaften aufzuzählen, durch welche Objekte verglichen werden können, und durch welche die Begriffe von den philofophifchen Verhältniffen erzeugt find. Aber wenn wir fie genau erwägen, fo finden wir, dafs fie fich füglich unter fieben Haupttitel bringen laffen, die man als die Quellen aller philofophifchen Verhältniffe anfehen kann.

1. Der erfte ift Aehnlichkeit: dies ift ein Verhältnifs, ohne welches gar kein philofophifches Verhältnifs feyn kann; weil Objekte gar nicht verglichen werden können, wenn fie nicht in irgend einem Stücke einander ähnlich find. Aber wenn gleich

gleich die Aehnlichkeit zu allen philoſophiſchen Verhältniſſen nothwendig erfordert wird, ſo folgt nicht, daſs ſie allemal auch eine Verknüpfung oder Vergeſellſchaftung der Begriffe hervorbringe. Denn wenn eine Eigenſchaft ſehr allgemein iſt und dem allergröſsten Theile der Individuen zukömmt, ſo wird die Seele nicht durch dieſelbe zu gewiſſen beſtimmten Gegenſtänden geleitet; die allzugroſse Menge, die ſich auf einmal zur Wahl darſtellt, hindert die Einbildungskraft, bei einem einzelnen Objekte ſtehen zu bleiben.

2. Identität mag die zweite Stelle unter den Grundverhältniſſen einnehmen. Dieſes Verhältniſs betrachte ich hier in ſeinem ſtrengſten Sinne, in ſo fern es ſich auf beſtändige und unveränderliche Objekte bezieht, ohne mich auf die Natur und den Grund der perſönlichen Identität einzulaſſen, die in der Folge ihre Stelle finden ſoll. Die Identität iſt unter allen Verhältniſſen das allgemeinſte, weil ſie jedem Weſen zukommt, das einige Dauer hat.

3. Nach der Identität iſt das weitumfaſſendſte und allgemeinſte Verhältniſs das von Raum und Zeit, welche Vorſtellungen die Quellen einer unendlichen Anzahl von Vergleichungen ſind, z. B. Entfernung, Kontiguität, oben, unten, vor, nach, u. ſ. w.

4. Alle diejenigen Gegenſtände, welche Gröſse und Zahl zulaſſen, müſſen in dieſer Rückſicht verglichen werden; welche Begriffe daher eben-

ebenfalls eine fruchtbare Quelle von Verhältniſſen ſind.

5. Wenn zwei Objekte dieſelbige Qualität oder innerliche Beſchaffenheit haben, ſo machen die Grade, die an ihnen gefunden werden, eine fünfte Art der Verhältniſſe aus. So kann von zwei Dingen, die beide ſchwer ſind, das eine ein gröſseres oder kleineres Gewicht haben, als das andere. Zwei Farben, die unter einerlei Gattung gehören, können ſich durch ihre verſchiedenen Schattirungen unterſcheiden, und laſſen alſo in dieſer Rückſicht eine Vergleichung zu.

6. Das Verhältniſs des Widerſtreits könnte anfänglich eine Ausnahme von obiger Regel zu ſeyn ſcheinen, daſs kein Verhältniſs von irgend einer Art ohne einen gewiſſen Grad der Aehnlichkeit beſtehen kann. Aber es ſcheint nur ſo. Denn es widerſprechen ſich keine andern Begriffe, als die des Seyns und Nichtſeyns, welche einander offenbar ähnlich ſind, indem beide allemal mit einem Begriffe des Objekts verbunden ſind, obgleich das letztere Prädikat das Objekt von Zeit und Ort ganz ausſchlieſst, in welchen es oben nicht exiſtiren ſoll.

7. Alle andre Objekte, wie Feuer und Waſſer, Hitze und Kälte, werden nur in der Erfahrung als widerſtreitend angetroffen, und ihr Widerſtreit rührt von ihren Urſachen oder Wirkungen her; welches Verhältniſs der Urſache und Wirkung alſo die ſiebente Art philoſophiſcher Verhältniſſe iſt,

zu-

zugleich aber ist dieses letztere auch ein natürliches Verhältniss. Doch die Aehnlichkeit hiervon soll in der Folge erklärt werden.

Vielleicht erwartet man noch, dass ich die Verschiedenheit als ein solches Grundverhältniss aufstelle. Aber diese sehe ich ehr für eine Verneinung des Verhältnisses, als für etwas reales oder positives an. Die Verschiedenheit ist von doppelter Art, denn sie steht entweder der Einerleiheit oder der Aehnlichkeit entgegen. Die erste heisst: Verschiedenheit der Zahl nach oder numerische Verschiedenheit, die andre Verschiedenheit der Art nach oder generische Verschiedenheit.

Sechster Abschnitt.

Von den zufälligen Beschaffenheiten (modis) und den Substanzen.

Diejenigen Philosophen, welche ihre Schlüsse so sehr auf den Unterschied von Substanz und Accidenz gründen, und sich einbilden, dass wir klare Vorstellungen von diesen Begriffen haben, möchte ich wol fragen, ob der Begriff Substanz von Impressionen der Empfindung oder der Reflexion abgeleitet sey. Ist er durch unsre Sinne uns zugeführt, so frage ich, welcher Sinn giebt uns denselben,

selben, und wie giebt er ihn uns? Sollte er durch die Augen empfangen seyn, so müsste er eine Farbe seyn; durch die Ohren, ein Schall; durch den Gaum, ein Geschmack; und so bei allen übrigen Sinnen. Aber ich glaube, dass niemand die Substanz für eine Farbe, oder einen Schall, oder einen Geschmack ausgeben wird. Der Begriff der Substanz muss also, wenn er anders ein realer Begriff ist, von einer Impression der Reflexion entstanden seyn. Allein die Impressionen der Reflexion lösen sich sämmtlich in Leidenschaften und Gemüthsbewegungen auf, deren keiner der Name einer Substanz zukommen kann. Wir haben also keinen Begriff von der Substanz, der von der Sammlung von einzelnen Eigenschaften verschieden wäre, und etwas anders verstehen wir auch in der That nicht darunter, wenn wir von ihr reden oder darüber philosophiren.

So wohl der Begriff einer Substanz, als der einer zufälligen Beschaffenheit, bedeutet also nichts, als ein Zusammenfassen mehrerer einfachen Begriffe, welche durch die Einbildungskraft vereiniget sind, und die wir mit einem eigenthümlichen Namen bezeichnen, vermöge dessen wir diese Sammlung von Prädikaten entweder uns oder andern ins Gedächtniss zurückrufen können. Der Unterschied zwischen diesen Begriffen besteht blos darin, dass man die besondern Eigenschaften, welche die Substanz ausmachen, gemeiniglich einem unbekannten Etwas zuschreibt, dem sie inhäriren sollen; oder,

(wenn

(wenn dieses erdichtete Etwas nicht gelten soll) von denen man doch wenigstens zum Voraus setzt, dass sie fest und unzertrennlich durch gemeinschaftliche Grenzen (Kontiguität), oder durch ursachliche Verknüpfung mit einander verbunden sind. Die Wirkung hiervon ist, dass jede neue einfache Eigenschaft, an welcher man eine Verknüpfung mit den übrigen entdeckt, auch unmittelbar mit ihnen verbunden wird, wenn sie auch gleich in der ersten Wahrnehmung der Substanz nicht mit begriffen war. So sind die Eigenschaften, welche wir anfänglich an dem Golde entdecken, die gelbe Farbe, die Schwere, die Dehnbarkeit, die Schmelzbarkeit; hernach hat man entdeckt, dass es sich durch Königswasser auflösen lasse, und diese Eigenschaft verbinden wir also sogleich mit den übrigen, und rechnen sie eben so wohl zur Substanz, als ob der Begriff davon gleich anfänglich einen Theil des zusammengesetzten Ganzen ausgemacht hätte. Der Grund der Vereinigung, der als der hauptsächlichste Theil des zusammengesetzten Begriffs betrachtet wird, verstattet jeder Eigenschaft, die uns in der Folge vorkömmt, Eingang, und sie wird eben so wohl durch sie gefasst, als die übrigen, die sich zuerst darstellten.

Dass dieses der Fall nicht bei den Accidenzien seyn kann, ist sichtbar, sobald man ihre Natur erwägt. Die einfachen Begriffe, aus welchen diese Beschaffenheiten gebildet werden, stellen entweder Eigenschaften vor, die weder durch

die Kontiguität noch Kauſſalität mit einander verknüpft ſind, ſondern in verſchiedenen Subjekten zerſtreut liegen; oder wenn ſie ja alle vereiniget ſind, ſo iſt das vereinigende Princip doch nicht der Grund des zuſammengeſetzten Begriffs. Der Begriff des Tanzes iſt ein Beiſpiel von den zufälligen Beſchaffenheiten der erſtern Art, der Begriff der Schönheit ein Beiſpiel der zweiten Art. Der Grund liegt am Tage, warum dergleichen zuſammengeſetzte Begriffe keinen neuen Begriff einlaſſen können, ohne den Namen ſelbſt zu verändern, welcher die zufällige Beſchaffenheit von den übrigen auszeichnet.

Siebenter Abſchnitt.

Von den abſtrakten Begriffen.

Ueber die abſtrakten oder allgemeinen Begriffe iſt die ſehr wichtige Frage aufgeworfen worden, ob ſie in der menſchlichen Seele auch wirklich allgemein gedacht werden, oder ob es im Grunde nur individuelle Begriffe ſind. Ein angeſehener Philoſoph *) hat die gewöhnliche Meinung über dieſen Punkt beſtritten, und behauptet, „daſs alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe

„wären,

*) D. Berkley.

„wären, die man an einen gewiſſen Ausdruck „hängt, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung „giebt, und macht, daſs man ſich bei Gelegenheit „anderer Individuen erinnert, die ihnen ähnlich „ſind.„ Da ich glaube, daſs dieſes eine der wichtigſten und gröſsten Entdeckungen ſey, die in den letztern Jahren in der Republik der Wiſſenſchaften gemacht worden iſt, ſo will ich mich hier bemühen, ſie durch einige Beweiſe zu beſtätigen, von welchen ich hoffe, daſs ſie die obige Behauptung auſser allen Zweifel und auſser allen Streit ſetzen ſollen.

Man weiſs, daſs wir bei der Bildung der meiſten, wo nicht aller allgemeinen Begriffe, von einem gewiſſen Grade der Quantität und Qualität abſtrahiren, und daſs ein Objekt deshalb nicht aufhört, zu einer gewiſſen Art zu gehören, wenn eine kleine Veränderung in ſeiner Ausdehnung, Dauer oder in andern Eigenſchaften mit ihm vorgegangen iſt. Die Betrachtung über die Natur der abſtrakten Begriffe, welche den Philoſophen ſo viel Stoff für ihre Spekulationen gegeben haben, ſcheint uns daher allemal in ein offenbares Dilemma zu bringen. Denn der abſtrakte Begriff Menſch ſtellt Menſchen von allerlei Gröſsen und Eigenſchaften dar. Dieſes aber, ſchlieſst man nun, kann er nicht anders, als er muſs entweder alle mögliche Gröſsen und alle mögliche Eigenſchaften auf einmal in ſich begreifen, oder er muſs gar kein Individuum darſtellen. Nun hält man es für abſurd, den erſten

Satz zu vertheidigen, weil dies eine unendliche Receptivität im Gemüthe vorausfetzen würde, und man hält fich daher für berechtiget, auf die Wahrheit des letztern zu fchliefsen, und anzunehmen, dafs unfre abftrakten Begriffe keinen befondern Grad von Quantität und Qualität enthalten. Aber dafs diefe Schlufsfolge falfch fey, beweife ich erftlich dadurch, dafs es ganz unmöglich ift, fich irgend eine Quantität oder Qualität zu denken, ohne ihnen irgend einen Grad anzuweifen; und zweitens dadurch, dafs, obgleich die Receptivität der Seele nicht unendlich ift, wir uns demohnerachtet eine, obgleich unvollkommene, Vorftellung aller möglichen Grade der Quantität und Qualität machen können, wenigftens in fo weit, als fie zu den Abfichten unfres Nachdenkens und der Mittheilung unfrer Gedanken dient.

Um den Anfang mit dem erften Satze zu machen, dafs nämlich die Seele keine Vorftellung von Quantität und Qualität bilden kann, ohne zugleich eine beftimmte Vorftellung ihrer Grade zu bilden; fo follen ihn folgende drei Gründe beweifen:

Erftlich ift es fchon bemerkt worden, dafs alle Objekte, die verfchieden find, fich auch unterfcheiden laffen, und dafs alle Objekte, die fich unterfcheiden laffen, in Gedanken und in der Einbildung von einander getrennt werden können. Und hier füge ich hinzu, dafs diefe Sätze auch

um-

umgekehrt wahr feyn müffen, dafs alfo alle Objekte, die fich trennen laffen, auch unterfchieden werden können, und alle Objekte, die unterfchieden werden können, auch wirklich verfchieden find. Denn wie wäre es möglich, das zu trennen, was nicht unterfchieden wäre, und wie liefse fich etwas unterfcheiden, was nicht wirklich verfchieden wäre? Um alfo zu wiffen, ob die Abftraktion eine Trennung erfordert, darf ich nur hierauf mein Augenmerk richten, und unterfuchen, ob alle die Umftände, von welchen wir bei unfern Allgemeinbegriffen abftrahiren, von der Art find, dafs fie von denen völlig abgefondert und verfchieden find, welche wir als wefentliche Stücke der Begriffe behalten. Man fieht aber bei dem erften Anblicke, dafs die beftimmte Länge einer Linie von der Linie felbft gar nicht abgefondert und unterfchieden werden kann, noch der beftimmte Grad einer Qualität von der Qualität felbft. Diefe Begriffe laffen alfo eben fo wenig eine Trennung zu, als in ihnen eine wirkliche Abfonderung und Verfchiedenheit möglich ift. Sie find folglich in der Vorftellung mit einander verbunden; und der allgemeine Begriff einer Linie, unfres Abftrahirens und Verfeinerns ungeachtet, erfcheint doch in dem Gemüthe mit einem gewiffen Grade der Quantität und Qualität; obgleich die Abficht deffelben ift, andre darzuftellen, welche von beiden Eigenfchaften verfchiedene Grade haben.

Zwei-

Zweitens iſt es offenbar, daſs kein Objekt den Sinnen gegeben werden kann; oder mit andern Worten, daſs keine Impreſſion in der Seele als gegenwärtig vorgeſtellt werden kann, ohne daſs ſie durch einen gewiſſen Grad ſo wohl der Quantität als Qualität beſtimmt wäre. Die Verwirrung, in welche die Impreſſionen zuweilen verwickelt ſind, rührt nur von ihrer Schwäche und Flüchtigkeit her, nicht von einer Fähigkeit der Seele, Impreſſionen zu empfangen, die in ihrer realen Wirklichkeit keinen beſtimmten Grad und keine beſtimmte Proportion hätten. Das wäre eine Contradictio in terminis; und noch dazu der ſchaalſte unter allen Widerſprüchen, nach welchem man nämlich behaupten müſste, es ſey möglich, daſs ein und ebendaſſelbige Ding zugleich ſey und auch nicht ſey.

Nun ſtammen aber alle Begriffe von Impreſſionen ab, und ſind nichts als Kopieen und Vorſtellungen derſelben, und was daher von den einen gilt, muſs nothwendig auch von den andern gelten. Impreſſionen und Begriffe unterſcheiden ſich blos der Stärke und Lebhaftigkeit nach.

Dies iſt nach dem Vorhergehenden ganz allgemein, und leidet alſo keine Abänderung. Ein Begriff iſt eine ſchwächere Impreſſion: und da eine ſtarke Impreſſion nothwondig eine beſtimmte Quantität und Qualität haben muſs, ſo muſs dieſes auch von dem Nachbilde oder von dem gelten, was die Impreſſion vorſtellt.

Drit-

Drittens ist es in der Philosophie ein ganz allgemein angenommener Grundsatz, dass jedes Ding in der Natur individuell ist, und dass es z. B. ganz absurd seyn würde, einen wirklich existirenden Triangel anzunehmen, dessen Proportion der Seiten und Winkel nicht genau bestimmt wäre. Ist dies aber als Thatsache und als Realität absurd, so muss auch der Begriff davon absurd seyn; denn ein Ding, von welchem wir uns einen klaren und deutlichen Begriff machen können, ist niemals absurd und unmöglich. Nun ist es aber völlig einerlei, ob ich sage: den Begriff eines Objekts bilden, oder schlechtweg: einen Begriff bilden, indem die Beziehung des Begriffs auf ein Objekt ein blosser Name ist, wovon der Begriff selbst kein Kennzeichen oder Merkmal in sich enthält *). Da es nun unmöglich ist, einen Begriff von einem Obiekte zu bilden, das Quantität und Qualität, und doch keinen bestimmten Grad von beiden hat; so folgt, dass es eben so unmöglich sey, einen Begriff zu bilden, der in diesen beiden Stücken nicht begrenzt und bestimmt wäre. Abstrakte Begriffe sind also an und für sich selbst individuell, ob sie gleich als allgemein vor-

*) Hume will sagen: das Wort, womit der Begriff bezeichnet wird, ist nicht der Begriff, und enthält auch an sich keine Merkmale desselben, sondern der Begriff ist allemal nur Kopie irgend einer Impression als des Objekts; folglich immer individuell, und nur der Ausdruck oder das Wort ist allgemein. (A. d. U.)

vorgeſtellt werden. Das Bild in der Seele iſt nur das Bild Eines Objekts, obgleich die Anwendung davon in unſerm Schlieſsen eben ſo iſt, als wenn es allgemein wäre und zugleich mehrere befaſste.

Dieſer Gebrauch der Begriffe über ihre Natur kommt daher, daſs wir alle ihre möglichen Grade von Quantität und Qualität wenigſtens in ſo weit ſammeln, als ſie zu den Zwecken unſres Lebens dienen, und dies war der zweite Satz, den ich zu entwickeln gedachte. Wenn wir unter verſchiedenen Gegenſtänden, die uns öfters vorkommen, eine Aehnlichkeit *) gefunden haben, ſo belegen wir ſie ſämmtlich mit einem gemeinſchaftlichen Namen, unerachtet aller übrigen Unterſchiede, die ſich in den Graden ihrer Quantität und Qualität, oder in andern Stücken unter ihnen finden mögen. Sobald wir nun einmal hieran gewöhnt ſind, ſo erwacht, ſobald

*) Es iſt offenbar, daſs ſelbſt verſchiedene einfache Begriffe eine Gleichheit oder Aehnlichkeit mit einander haben; und es iſt nicht nöthig, daſs der Punkt oder der Umſtand der Aehnlichkeit von demjenigen, worin ſie verſchieden ſind, unterſchieden oder trennbar ſeyn müſste. Blau und Grün ſind zwei verſchiedene einfache Begriffe, aber ſie ſind einander ähnlicher, als Blau und Scharlachroth, obgleich ihre vollkommene Einfachheit alle Möglichkeit der Trennung oder Abſonderung vollkommen ausſchlieſst. Es iſt derſelbe Fall bei Tönen, Geſchmacksarten und bei Gerüchen. Dieſe laſſen unendliche Aehnlichkeiten bei

ſobald wir dieſen Namen hören, der Begriff eines dieſer Objekte, und die Einbildungskraft ſtellt uns daſſelbe mit allen individuellen Zügen und Eigenthümlichkeiten dar. Da aber, nach der Vorausſetzung, daſſelbige Wort, auch öfters auf andre Individua angewendet worden iſt, die in vielen Stücken von dem Begriffe, der der Seele unmittelbar vorſchwebt, verſchieden ſind; ſo iſt zwar das Wort nicht im Stande, den Begriff von allen dieſen Individuen wieder zu erwecken, aber es giebt der Seele doch, ſo zu ſagen, einen Stoſs, und erweckt die Gewohnheit wieder, die ſie ſich durch die Ueberſicht derſelben erworben hat. Sie ſind ſodann nicht wirklich und in der That der Seele gegenwärtig, ſondern nur in der Möglichkeit; wir können ſie nicht alle deutlich in der Imagination hervorziehen; aber wir erhalten doch in uns ſelbſt eine Leich-

bei ihrer Erſcheinung und Vergleichung zu, ohne daſs ſie einen Umſtand mit einander gemein haben. Und dieſes gilt auch von den ſehr abſtrakten Ausdrücken der *einfachen Begriffe*. Sie begreifen alle einfache Begriffe unter ſich. Dieſe ſind einander in ihrer Einfachheit ähnlich. Und doch läſst ſich der Umſtand, worin ſie einander ähnlich ſind, vermöge der Natur der Einfachheit, die alle Zuſammenſetzung ſchlechthin verbietet, von den übrigen nicht abſondern noch trennen. Eben ſo iſt es mit allen Graden irgend einer Qualität. Sie ſind einander alle ähnlich, und dennoch iſt die Qualität in einem Individuo von dem Grade gar nicht verſchieden.

Leichtigkeit, diejenigen zu übersehen, die wir etwa zu unsern Vorhaben und Zwecken nöthig haben möchten. Das Wort erzeugt einen individuellen Begriff nach einer gewissen Gewohnheit; und diese Gewohnheit bringt wieder eine andre individuelle Vorstellung, welche eine Gelegenheit erfordert, hervor. Da aber die Hervorbringung aller derer Begriffe, denen der Name zukömmt, meistentheils unmöglich ist, so unterbrechen wir dies Geschäft durch eine mehr besondere Betrachtung der einzelnen Begriffe, und aus dieser Verkürzung dieses Geschäfts entstehen auch nur wenige nachtheilige Folgen für unsre Schlüsse.

Denn einer der ausserordentlichsten Umstände hierbei ist, dass, wenn die Seele einen individuellen Begriff erzeugt hat, über den wir denken, die ihn begleitende Gewohnheit durch den abstrakten oder allgemeinen Ausdruck sogleich erwacht, und, wenn wir etwa einen falschen Schluss gemacht haben, leicht einen andern individuellen Begriff herbei führt, der nicht mit ihm übereinstimmt und uns also den Fehler entdeckt.

Wenn wir z. B. das Wort Dreieck erwähnen, und ein gleichseitiges Dreieck zu den ihm entsprechenden Gegenstande machen, und nachher behaupten wollten, dass die drei Winkel eines Dreiecks einander gleich wären; so würden die andern Individua, nemlich der Begriff des ungleichseitigen und gleichschenklichten, die wir anfänglich übersahen, uns sogleich beifallen,

fallen, und uns von der Falschheit dieses Satzes belehren, ob er gleich in Beziehung auf denjenigen Begriff wahr ist, den wir anfänglich gemeint hatten. Wenn die Seele diese Begriffe nicht immer bei der gehörigen Gelegenheit herbeischafft, so rührt dies von der Unvollkommenheit ihrer Kräfte her, als welche sehr oft die Quelle der Fehl- und Trugschlüsse ist. Vornehmlich ist dies der Fall bei sehr abstrakten und zusammengesetzten Begriffen. Bei andern Gelegenheiten führt die Gewohnheit sicherer, und wir fallen seltener in dergleichen Irrthümer.

Diese Gewohnheit leitet so sicher, dass ein und derselbe Begriff an verschiedene Ausdrücke gebunden, und zu verschiedenen Zwecken, ohne einige Gefahr zu irren, gebraucht werden kann. So kann der Begriff eines geradlinichten, gleichseitigen Dreiecks uns dienen, wenn wir von einer Figur, einer geradlinichten Figur, einer regulären Figur, von einem Dreieck und von einem gleichseitigen Dreieck reden wollen. Alle diese Ausdrücke sind also in diesem Falle mit demselbigen Begriffe verknüpft; aber da man gewohnt ist, sie in einem grössern oder kleinern Umfange zu brauchen; so erzeugen sie ihre besondern Fertigkeiten und erhalten in dem Gemüthe die Geschicklichkeit, es sogleich zu bemerken, wenn ein Schluss gemacht wird, der einem von denen Begriffen, die gewöhnlich darunter begriffen werden, widerstreitet.

Ehe dergleichen Fertigkeiten die gehörige Vollkommenheit erreichen, mag wohl das Gemüth bisweilen,

weilen, nicht zufrieden, den Begriff eines Gegenſtandes gebildet zu haben, mehrere durchlaufen, um ſeine eigne Meinung und den Umfang der Begriffeſammlung, die es durch den allgemeinen Ausdruck bezeichnen will, recht zu faſſen. Um z. B. die Bedeutung des Worts Figur zu beſtimmen, müſſen wir die Begriffe von Cirkeln, Quadraten, Parallelogrammen und Dreiecken von verſchiedenen Gröſsen und Proportionen in unſerm Vorſtellungsvermögen vorübergehen laſſen, und nicht bei Einem Bilde oder bei Einem Begriffe ſtehen bleiben. Kurz, es iſt ſo viel gewiſs, daſs wir allemal an Individuen denken, wenn wir uns eines allgemeinen Ausdrucks bedienen; daſs wir dieſe Individuen ſelten oder niemals alle erſchöpfen; und daſs diejenigen, welche in unſerm Vorſtellungsvermögen bleiben, nur durch die Fertigkeit vorgeſtellt werden, vermittelſt welcher wir ſie bei jeder Gelegenheit, wo es erfordert wird, herbeirufen können. Dies iſt alſo die Natur unſrer abſtrakten Begriffe und allgemeinen Ausdrücke; und dies iſt die Art und Weiſe, wie ich das vorhergehende Paradoxon gerechtfertigt zu haben glaube, daſs nämlich gewiſſe Begriffe ihrer Natur nach individuell ſind, ob ſie gleich als allgemein vorgeſtellt werden. Ein individueller Begriff wird dadurch allgemein, daſs man ihn an ein allgemeines Zeichen bindet, d. i. an ein Zeichen, welches durch die beſtändige durch Gewohnheit eingeführte Verknüpfung mit mehrern

andern Individuen, eine Beziehung auf dieselben erhalten hat, und sie alſo leicht in der Einbildung wieder erweckt.

Die einzige Schwierigkeit, welche über dieſen Gegenſtand noch bleibt, betrift die Natur jener Gewohnheit, welche jeden individuellen Begriff, den wir nöthig haben, ſo leicht erweckt, und die bei jedem Worte oder Schall, an welchen wir Begriffe knüpfen, ſich ſogleich wirkſam beweiſet. Die ſchicklichſte Methode, von dieſer Handlung des Vorſtellungsvermögens eine befriedigende Erklärung zu geben, iſt nach meiner Meinung die, daſs man andre Fälle aufſucht, die eine Analogie mit dieſem haben, und andre Principien, welche die Wirkung derſelben erleichtern. Denn die letzten Gründe unſrer Seelenwirkungen zu erklären, iſt unmöglich. Es iſt daher genug, wenn wir nur nach Erfahrung und Analogie einige hinreichende Rechenſchaft von denſelben geben können.

Hier bemerke ich nun erſtens, daſs, wenn wir eine groſse Zahl denken, z. E. Tauſend, die Seele gemeiniglich keinen adäquaten Begriff davon habe, ſondern nur ein Vermögen, einen ſolchen Begriff durch den richtigen Begriff der Einheiten, woraus die Zahl beſteht, zu erzeugen. Jedoch hat dieſe Unvollkommenheit, welche ſich in unſern Begriffen findet, auf unſre Schlüſſe keinen nachtheiligen Einfluſs. Dies ſcheint ein Fall zu ſeyn, welcher dem gegenwärtigen von den allgemeinen Begriffen völlig gleichgeſtellt werden kann.

Zwei-

Zweitens, wir haben viele Beispiele von Fertigkeiten, welche durch ein einziges Wort in Leben gesetzt werden, z. E. wenn jemand sich an ein Stück aus einer Rede oder einem Gedicht, das er einmal auswendig gewusst hat, das ihm aber fast ganz entfallen ist, wieder erinnern will, so kann er vermittelst eines einzigen Anfangsworts die ganze Stelle wieder ins Gedächtniss rufen.

Drittens glaube ich, dass mir ein jeder, der auf den Zustand seiner Seele beim Denken Achtung gegeben hat, einräumen wird, dass wir nicht immer deutliche und vollständige Begriffe mit jedem von uns gebrauchten Ausdrucke verbinden, und wenn wir von Regierungsverfassung, Kirche, Unterhandlungen, Eroberung u. s. w. reden, dass wir selten alle diejenigen einfachen Begriffe in unsrer Seele deutlich denken, aus welchen jene komplexen Begriffe zusammengesetzt sind. Jedoch ist zu bemerken, dass wir, dieser Unvollkommenheit unerachtet, doch allen Unsinn im Denken über diese Gegenstände vermeiden, und dass wir das diesen Begriffen Widerstreitende eben so wohl wahrnehmen, als ob wir eine ganz vollständige Vorstellung davon hätten. Wollten wir z. B., statt zu sagen: dass der Schwächere im Kriege seine Zuflucht immer zu Unterhandlungen nehmen müsse, uns so ausdrücken: dass er immer zur Eroberung seine Zuflucht nehmen müsse; so folgt die Gewohnheit, die wir uns erworben haben, den Begriffen gewisse Be-

zie-

ziehungen beizulegen, fogleich dem Worte, und ftellt uns unmittelbar das Abgefchmackte diefes Satzes dar: gerade fo, wie ein individueller Begriff uns dazu dienen kann, über andre Begriffe zu denken, die in verfchiedenen Umftänden gänzlich von ihm verfchieden find.

Viertens, da die individuellen Begriffe zufammen verbunden find, und wegen ihrer gegenfeitigen Aehnlichkeit unter einem allgemeinen Ausdrucke ftehen; fo mufs diefes Verhältnifs ihr Hervorkommen in der Imagination fehr erleichtern, und fie auf Erfordern defto fchneller herbeiführen. Und in der That, wenn wir den gemeinen Gang der Gedanken bei dem Reflektiren fo wohl, als im Umgange betrachten, fo finden wir grofse Urfache, mit diefem Punkte zufrieden zu feyn. Nichts ift mehr zu bewundern, als die Leichtigkeit, mit welcher die Einbildungskraft ihre Begriffe herbeiführt, und fie gerade zu der Zeit darftellt, wo fie nöthig oder nützlich find. Die Phantafie läuft von einem Ende des Weltalls bis zum andern, um Begriffe zu beftimmten Abfichten zufammen zu holen. Man follte denken, die ganze intellektuelle Welt der Begriffe wäre mit einemmale unferm Blicke vorgeftellt, und wir hätten nichts zu thun, als die fchicklichften für unfre Zwecke herauszulefen. Aber auch keine andern Begriffe, als folche, find gegenwärtig, welche auf obige Art gleichfam durch eine Art von magifcher Kraft in der Seele zufammengebracht find, welches Vermögen zu erklären

felbft

ſelbſt bei der gröſsten Anſtrengung des menſchlichen Geiſtes unmöglich iſt, obgleich ein ſehr vollkommner Grad deſſelben allemal in den groſsen Geiſtern liegt und eigentlich dasjenige ausmacht, was man Genie nennt.

Vielleicht helfen dieſe vier Betrachtungen alle Schwierigkeiten gegen die Hypotheſe aus dem Wege räumen, welche ich über die abſtrakten Begriffe vorgetragen habe, und welche allen, die bisher in der Philoſophie herrſchend geweſen ſind, ſo ſehr zuwider iſt. Die Wahrheit zu geſtehen, ſo ſetze ich mein gröſstes Vertrauen auf das, was ich ſchon bewieſen habe, daſs nämlich allgemeine Begriffe nach der gemeinen Theorie derſelben ganz unmöglich ſind. Ich muſste alſo irgend eine neue Erklärungsart zu dieſem Behufe ausfindig machen, und da findet ſich keine, als die ſo eben vorgetragene. Wenn alle Begriffe ihrer Natur nach individuell ſind, und zu gleicher Zeit auf eine beſtimmte Zahl von Begriffen eingeſchränkt ſind; ſo können ſie nicht anders, als durch die Gewohnheit zu allgemeinen in der Vorſtellung werden, und eine unendliche Anzahl anderer Begriffe unter ſich enthalten.

Vor dem Schluſſe dieſes Kapitels muſs ich noch meine Grundſätze dazu anwenden, um die ſogenannte Diſtinctio rationis zu erklären, wovon in den Schulen ſo viel geſchwatzt und ſo wenig verſtanden wird. Die Unterſcheidung zwiſchen einer Figur und dem figurirten Körper, zwiſchen der

Bewe-

Bewegung und dem bewegten Körper gehört zu dieſer Art. Die Schwierigkeit, dieſe Unterſcheidung zu erklären, entſpringt aus dem oben aufgeſtellten Grundſatze, daſs alle Begriffe, die verſchieden ſind, ſich auch trennen laſſen. Denn hieraus folgt, daſs, wenn die Figur von dem Körper verſchieden iſt, ſo müſſen die Begriffe davon eben ſo wohl getrennt als unterſchieden werden können; ſind ſie aber nicht verſchieden, ſo können ihre Begriffe weder getrennt, noch unterſchieden werden. Was verſteht man alſo unter der Unterſcheidung in dem Verſtande, wenn ſie weder eine Verſchiedenheit, noch Trennung in ſich ſchlieſst?

Dieſe Schwierigkeit zu heben, müſſen wir zu der vorhergehenden Erklärung der abſtrakten Begriffe zurückgehen. Es iſt gewiſs, das es dem Verſtande nie beigefallen ſeyn würde, die Figur von dem figurirten Körper zu unterſcheiden, da ſie in der Wirklichkeit weder getrennt, noch verſchieden, noch abgeſondert ſind; wenn er nicht bemerkte, daſs eben in dieſer Einfachheit verſchiedene Aehnlichkeiten und Verhältniſſe enthalten ſind. So erhalten wir von einer weiſsen marmornen Kugel nur die Impreſſion von der weiſsen Farbe, die nach einer gewiſſen Form vertheilt iſt, und ſind nicht im Stande, die Farbe von der Form zu trennen oder abzuſondern. Indem wir aber nachher eine Kugel von ſchwarzem Marmor und einen weiſsen Kubus wahrnehmen, und ſie mit unſerm vorigen Gegen-

stande vergleichen, so finden wir zwei von einander abgesonderte Aehnlichkeiten, die bei dem ersten völlig unzertrennbar schienen und auch wirklich sind. Nach einiger Uebung dieser Art fangen wir an, die Figur von der Farbe in dem Verstande (distinctione rationis) zu unterscheiden, da sie doch der Realität nach dieselbigen sind, und ganz unabänderlich zusammenbleiben; aber wir betrachten sie in verschiedenen Rücksichten nach den Aehnlichkeiten, die sie an sich haben. Wollen wir an der Kugel von weissem Marmor blos die Figur erwägen, so bilden wir eigentlich wirklich zwei Begriffe, nämlich von der Figur und von der Farbe, aber wir richten unser Auge ganz unmerklich auf seine Aehnlichkeit mit der Kugel von schwarzem Marmor: so auch, wenn wir blos ihre Farbe betrachten wollen, lenken wir unsern Blick nach ihrer Aehnlichkeit mit dem Kubus von weissem Marmor. Auf diese Art begleiten wir unsre Begriffe mit einer Art von Reflexion, die wir aus Gewohnheit fast gar nicht merken. Ein Mensch, der da verlangt, dass man die Figur einer weissen Kugel betrachten solle, ohne an ihre Farbe zu denken, verlangt eine Unmöglichkeit: aber seine Meinung ist, dass wir zwar Figur und Farbe zusammen betrachten können, aber wir sollen unser Augenmerk nur auf die Aehnlichkeit mit der schwarzen oder irgend einer andern Kugel ohne Rücksicht auf ihre Farbe und Materie richten.

Zweiter Theil.

Von den Begriffen des Raumes und der Zeit.

Erster Abschnitt.

Von der unendlichen Theilbarkeit unsrer Begriffe von Raum und Zeit.

Was das Ansehen der Paradoxie hat, und den ersten und gemeinsten Kenntnissen des Menschengeschlechts widerspricht, wird oft von den Philosophen sehr begierig ergriffen. Sie bilden sich ein, dieses zeige von der Vorzüglichkeit ihrer Wissenschaft, wenn sie Meinungen entdecken können, die von der gemeinen Fassung so weit entfernt sind. Hierzu kömmt noch, dass alles, was Erstaunen und Bewunderung erregt, der Seele so wohl gefällt, dass sie sich gern dergleichen angenehmen Empfindungen überläfst, und dass sie sich nicht leicht überzeugt, dass ihr Vergnügen ganz ohne Grund sey. Von dieser Gemüthsbeschaffenheit entsteht zwischen den Philosophen und ihren Schülern die wechselseitige Nachgiebigkeit und Gefälligkeit, da die erstern eine so grosse Menge seltsamer und ungegründeter Meinungen liefern, und die letztern sie so leicht glauben. Von dieser gegenseitigen Gefälligkeit kann ich kein deutlicheres Beispiel geben, als das von

der unendlichen Theilbarkeit, mit deren Prüfung ich gegenwärtige Abhandlung über Raum und Zeit anfangen will.

Man gesteht allgemein zu, daſs die Fähigkeit der Seele beschränkt sey, und daſs sie niemals einen vollkommnen und adäquaten Begriff von der Unendlichkeit erreichen könne: und wenn man dies auch nicht zugestünde, so würden es die offenbarsten Beobachtungen und Versuche klar genug machen. Man muſs ferner einräumen, daſs das, was einer Theilung ins Unendliche fähig seyn soll, auch aus unendlichen Theilen bestehen müsse, und daſs also der Zahl der Theile unmöglich Grenzen gesetzt werden können, ohne zugleich der Theilung selbst Grenzen zu setzen. Hieraus können wir also ohne alles Bedenken schlieſsen, daſs der Begriff, den wir von einer endlichen Qualität bilden, nicht ins Unendliche theilbar sey, sondern daſs wir durch eigenthümliche Unterscheidungen und Absonderungen zuletzt auf Begriffe stoſsen müssen, die absolut einfach und absolut untheilbar sind. Sobald wir die unendliche Fähigkeit des Vorstellungsvermögens verwerfen, so setzen wir zum Voraus, daſs es in der Theilung seiner Begriffe irgend einmal zu Ende kommen werde, und es ist keine Möglichkeit, der Evidenz dieses Schlusses zu entgehen.

Es ist also gewiſs, daſs die Einbildungskraft auf ein minimum stoſse und in sich einen Begriff erzeuge, von dem sich keine fernere Theilung denken

läſst,

läſst, und der, ohne eine gänzliche Vernichtung, nicht weiter verkleinert werden kann. Wenn man von dem tauſendſten und zehntauſendſten Theilchen eines Sandkorns ſpricht, ſo habe ich wol eine deutliche Vorſtellung von dieſen Zahlen und deren verſchiedenen Proportionen; aber die Bilder, welche meine Einbildungskraft entwirft, die Dinge ſelbſt darzuſtellen, ſind immer einerlei, und von dem Bilde, das ich mir von dem Sandkörnchen ſelbſt mache, das jene an Kleinheit ſo unendlich weit übertreffen ſoll, gar nicht verſchieden. Was aus Theilen beſteht, muſs in dieſelben zertheilt werden können, und was zertheilt werden kann, kann getrennt werden. Der Begriff eines Sandkorns aber läſst ſich unſrem Einbildungsvermögen nicht in zwanzig, viel weniger in tauſend, zehntauſend oder gar in eine unendliche Zahl von verſchiedenen Begriffen zerſpalten.

Derſelbige Fall, wie mit den Begriffen in der Einbildung, iſt es auch mit den Impreſſionen der Sinne. Man mache ein Tüpfelchen mit Tinte auf Papier, hefte das Auge darauf, und ziehe ſich ſodann bis zu einer ſolchen Entfernung zurück, daſs man es zuletzt aus dem Geſichte verliert; ſo iſt offenbar, daſs das Bild oder die Impreſſion in dem Augenblicke, bevor es verſchwand, völlig untheilbar war. Nicht der Mangel der auf unſre Augen ſchieſsenden Lichtſtrahlen verurſacht, daſs die kleinen Theile entfernter Körper von keiner merklichen Impreſſion begleitet ſind, ſondern der Grund

iſt,

ist, weil sie über diejenige Entfernung hinaus stehen, in welcher die Impressionen das minimum erreicht haben, und wo sie also einer fernern Verringerung ganz unfähig sind. Ein Mikroskop oder Teleskop, welches sie sichtbar macht, schafft nicht etwa neue Lichtstrahlen, sondern breitet nur diejenigen mehr aus, die schon gänzlich verschwunden waren, und ertheilt hierdurch den Impressionen, welche dem blossen Auge einfach und unzusammengesetzt vorkamen, wieder Theile, und bildet ein neues minimum, dessen Wahrnehmung vorher ganz unmöglich war.

Hieraus können wir also sehen, ob die gemeine Meinung irre, wenn sie annimmt, dass die Fähigkeit des Vorstellungsvermögens auf beiden Seiten eingeschränkt sey, und dass es der Einbildungskraft unmöglich falle, einen adäquaten Begriff von dem zu bilden, was über einen gewissen Grad der Kleinheit oder Grösse hinausgeht. Nichts kann kleiner seyn, als gewisse Begriffe in unsrer Phantasie und gewisse Bilder, die unsern Sinnen vorkommen: dieses sind die absolut einfachen und absolut untheilbaren Begriffe und Bilder. Der einzige Fehler unsrer Sinne ist, dass sie uns oft unproportionirte Bilder von den Dingen geben, und das als klein und einfach vorstellen, was doch in der That gross und aus einer erstaunlichen Anzahl von Theilen zusammengesetzt ist. Diese Täuschung merken wir nicht sogleich; sondern nehmen an, dass die Impressionen solcher kleinen Objekte, die unsern Sinnen

Sinnen erſcheinen, den Objekten gleich oder doch beinahe gleich ſind, und wenn wir denn durch Vernunftſchlüſſe finden, daſs es noch weit kleinere Gegenſtände giebt, ſo ſchlieſsen wir zu voreilig, daſs dieſe kleiner ſeyen, als irgend ein Begriff unſrer Einbildungskraft, oder irgend eine Impreſſion unſrer Sinne. So viel iſt jedoch gewiſs, daſs wir Begriffe bilden können, welche nicht gröſser ſind, als der kleinſte Atom der Lebensgeiſter eines Inſekts, das noch tauſendmal kleiner als eine Milbe iſt; und wir ſollten ehr ſchlieſsen, daſs die Schwierigkeit darinnen liegt, daſs wir unſre Vorſtellungen nicht ſo ſehr erweitern können, um einen richtigen Begriff von einer Milbe oder gar einem Inſekte, das noch tauſendmal kleiner iſt, als eine Milbe, zu bilden; denn, um einen genauen Begriff von dieſen Thierchen zu haben, müſsten wir einen deutlichen Begriff von jedem Theilchen derſelben haben, welches nach dem Syſtem der unendlichen Theilbarkeit ganz unmöglich iſt, und nach der Theorie, welche untheilbare Theilchen oder Atome vorausſetzt, viele Schwierigkeiten hat, wegen der groſsen Anzahl und der erſtaunlichen Mannichfaltigkeit der Theile.

Zweiter Abſchnitt.

Von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der Zeit.

Wenn die Begriffe richtige Vorſtellungen der Objekte ſind, ſo müſſen auch alle Verhältniſſe, Widerſprüche und Einſtimmungen in den Begriffen von den Objekten gelten; und dies iſt, wie wir hier im Allgemeinen bemerken, der Grund aller menſchlichen Erkenntniſs. Nun ſind aber unſre Begriffe adäquate Vorſtellungen der kleinſten Theile der Ausdehnung; und ſo klein dieſe durch öfters wiederholte Theilung auch immer werden können, ſo können ſie doch niemals kleiner ſeyn, als die Begriffe, die wir von ihnen haben. Hieraus folgt der richtige Schluſs ganz deutlich, daſs, was unmöglich und widerſprechend bei der Vergleichung der Begriffe iſt, das muſs auch ohne alle Ausnahme und ganz unvermeidlich in den Objekten ſelbſt unmöglich und widerſprechend ſeyn.

Jedes Ding, das ins Unendliche getheilt werden ſoll, muſs eine unendliche Menge Theile enthalten, denn ſonſt würde die Theilung bei den einfachen Theilen, auf welche wir zuletzt unmittelbar doch kommen müſsten, aufhören. Sollte alſo eine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar ſeyn, ſo müſste ſich ohne Widerſpruch behaupten laſſen, daſs eine endliche Ausdehnung eine unend-

endliche Anzahl von Theilen enthielte: und umgekehrt: wenn es widersprechend ist, anzunehmen, dass eine endliche Ausdehnung eine unendliche Zahl von Theilen enthalte, so kann keine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar seyn. Dass aber die letztere Voraussetzung ungereimt sey, davon kann ich mich durch die Betrachtung meiner klaren Begriffe sehr leicht überzeugen. Ich nehme zuerst den kleinsten Begriff, den ich mir von der Ausdehnung denken kann, und wenn ich mich überzeugt habe, dass es ausser diesem Begriffe nichts kleineres mehr giebt, so schliesse ich, dass alles, was ich vermittelst desselben entdecke, eine reale Eigenschaft des Ausgedehnten seyn müsse. Ich wiederhole sodann diesen Begriff ein, zwei, drei und mehrere Male, und erhalte dadurch den zusammengesetzten Begriff von Ausdehnung, der aus der Zusammenfügung der Theile entspringt, und sich immer vermehrt, doppelt, dreifach, vierfach u. s. w. wird, bis er endlich zu einem ansehnlichen Umfange zusammenschwillt, der grösser oder kleiner ist, je nachdem ich denselbigen Begriff mehr oder wenigere Male wiederholt habe. Höre ich in der Addition der Theile auf, so vermehrt sich der Begriff der Ausdehnung nicht mehr; und fahre ich ins Unendliche fort, Theile zu addiren, so muss der Begriff der Ausdehnung offenbar auch unendlich werden. Aus allem Bisherigen ziehe ich die Folge, dass der Begriff einer unendlichen Anzahl von Theilen mit dem Begriffe einer unendlichen

Aus-

Ausdehnung einerlei sey; dass keine endliche Ausdehnung eine unendliche Anzahl Theile enthalten, und dass folglich keine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar seyn könne *).

Ich kann hier noch einen andern Beweis anführen, der einen sehr berühmten Schriftsteller **) zum Urheber hat, und welcher mir eben so streng als schön zu seyn scheint. Es ist nämlich gewiss, dass die Existenz blos der Einheit zukommt, und niemals einer Zahl beigelegt werden kann, als nur in sofern diese selbst eine Einheit ist, und aus Einheiten zusammengesetzt ist. Man kann zwar sagen, dass zwanzig Menschen existiren, aber nur weil einer, zwei, drei, vier u. s. w. existiren, und wenn man die Existenz der Einheiten leugnen wollte, so würde die Zahl, welche aus Einheiten zusammengesetzt ist, eben so wenig existiren. Es ist also ganz ungereimt, anzunehmen, dass eine Zahl existire, deren

*) Man hat mir eingewendet, dass die unendliche Theilbarkeit nur eine unendliche Zahl proportionaler nicht aliquoter Theile voraussetze, und dass eine unendliche Anzahl proportionaler Theile keine unendliche Ausdehnung ausmache. Aber diese Distinktion ist völlig fruchtlos. Man mag die Theile aliquote oder proportionale nennen, so können sie nicht kleiner seyn, als die, welche wir wahrnehmen, und können also durch ihre Verbindung keine kleinere Ausdehnung bilden.

**) Herr Malezieu.

deren Einheiten man die Existenz abspricht; und da die Ausdehnung, nach der allgemeinen Meinung der Metaphysiker, jedesmal eine Zahl ist, und sich doch niemals in eine Einheit oder einen absolut untheilbaren Theil auflösen läſst; so folgt, daſs die Ausdehnung überall nicht existiren kann. Umsonst erwiedert man, daſs ja eine bestimmte Gröſse der Ausdehnung eine Einheit sey, aber eine solche, welche eine unendliche Anzahl von Brüchen zulieſse und bei immer fortgesetzten Theilungen unerschöpflich wäre. Denn nach dieser Regel können die zwanzig Menschen auch als eine Einheit betrachtet werden, und die ganze Erdkugel, ja das ganze Universum ist eine solche Einheit. Aber hier ist der Ausdruck Einheit nur ein erdichteter Name, den der Verstand einer gewissen Menge von Objekten, die zusammen verbunden sind, beilegt; eine solche Einheit kann eben so wenig allein existiren, als eine Zahl, denn sie ist wirklich eine wahre Zahl. Aber die Einheit, welche allein existiren kann, und deren Existenz zu der Wirklichkeit aller Zahlen erfordert wird, ist ganz andrer Art; sie muſs absolut untheilbar seyn und in keine kleinere Einheit können aufgelöst werden.

Dieses ganze Räsonnement paſst nun auch auf die Zeit, die auſser den bisherigen Beweisen noch ein Argument zuläſst, dessen zu erwähnen der Mühe wohl werth ist. Die Zeit hat nämlich die von ihr ganz unzertrennliche und selbst zu ihrem Wesen gehörige Eigenschaft, daſs alle ihre Theile auf ein-

einander folgen, und daſs keine derſelben mit einem andern, wenn ſie auch noch ſo dicht aneinander grenzen, gleichzeitig ſeyn kann. Aus eben dem Grunde, warum das Jahr 1737 nicht mit dem Jahre 1738 zuſammenkommen kann, muſs auch jeder Augenblick von dem andern verſchieden, entweder eher oder ſpäter, als der andre ſeyn. Und daher iſt es gewiſs, daſs die Zeit, ſo fern ſie wirklich iſt, aus untheilbaren Augenblicken zuſammengeſetzt ſeyn muſs. Denn wenn man in der Zeit mit der Theilung nie zu Ende kommen könnte, und wenn jeder Augenblick, der auf den andern folgt, nicht abſolut einfach und untheilbar wäre, ſo würden eine unendliche Anzahl von gleichzeitig exiſtirenden Augenblicken oder Zeittheilen wirklich ſeyn müſſen: welches, wie ich glaube, jeder für einen groben Widerſpruch erkennen muſs.

Die unendliche Theilbarkeit des Raums ſchlieſst die unendliche Theilbarkeit der Zeit in ſich, wie aus der Natur der Bewegung erhellet. Wenn alſo die letztere unmöglich iſt, ſo muſs es auch die erſtere ſeyn.

Ich zweifle nicht, daſs ſelbſt der hartnäckigſte Vertheidiger der unendlichen Theilbarkeit die bisher vorgetragenen Gründe wenigſtens für Schwierigkeiten anerkennen wird, auf welche eine beſtimmte, deutliche und völlig befriedigende Antwort zu geben, unmöglich iſt. Aber hier muſs ich bemerken, daſs nichts ungereimter ſeyn kann, als die Gewohnheit, das e i n e S c h w i e r i g k e i t zu

nennen,

nennen, was eine Demonſtration ſeyn ſoll, um dadurch die Kraft und Evidenz derſelben zu ſchwächen. Bei Demonſtrationen iſt es nicht, wie bei wahrſcheinlichen Sätzen, wo allerdings Schwierigkeiten ſtatt finden, und wo ein Argument das andre aufheben oder doch ſein Gewicht ſchwächen kann. Wenn ein Beweis den Namen einer Demonſtration mit Recht verdient, ſo darf er keine Schwierigkeit zurücklaſſen, und heiſst er mit Unrecht ſo, ſo iſt es ein bloſses Wortſpiel, und dann iſt auch keine Schwierigkeit da. Eine Demonſtration iſt entweder ganz unwiderſtehlich, oder ſie hat gar keine Kraft.

In der gegenwärtigen Unterſuchung alſo von Einwürfen und Beantwortungen reden, und wegen der Gründe, die gebraucht werden ſollen, ungewiſs ſeyn, heiſst eben ſo viel, als geſtehen, daſs die menſchliche Vernunft blos mit Worten ſpielt, oder daſs die Perſon ſelbſt, welche ſo urtheilt, dergleichen Gegenſtänden gar nicht gewachſen iſt. Demonſtrationen können wegen ihrer Abſtraktheit ſchwer zu faſſen ſeyn, aber ſolche Schwierigkeiten können ſie nie enthalten, wodurch ihre Kraft geſchwächt werden könnte, wenn ſie einmal gefaſst ſind.

Zwar iſt es wahr, daſs die Mathematiker zu ſagen pflegen, daſs es auf der andern Seite bei dieſer Frage eben ſo ſtrenge Beweiſe gäbe, und daſs die Lehre von abſolut einfachen Punkten mit unauflöslichen Schwierigkeiten verbunden ſey. Bevor ich

ich mich aber in eine fpecielle Unterfuchung diefer Gründe und Einwürfe einlaffe, will ich fie hier alle in eins zufammenfaffen, und mich bemühen, kurz und entfcheidend mit einemmale darzuthun, dafs es ganz unmöglich ift, dafs fie hinreichend gegründet feyn können.

Es ift ein fefter Grundfatz in der Metaphyfik, dafs, was die Seele fich deutlich vorftellt, auch den Begriff der möglichen Exiftenz in fich fchliefse, oder mit andern Worten, dafs nichts, was wir uns einbilden, abfolut unmöglich fey. Wir können uns einen Begriff von einem goldenen Berge machen, und daraus fchliefsen, dafs ein folcher Berg auch wirklich exiftiren könne. Wir können uns keinen Begriff von einem Berge ohne Thal machen, und fehen alfo ein folches Ding als etwas Unmögliches an.

Nun aber ift es gewifs, dafs wir einen Begriff von der Ausdehnung haben. Denn wie könnten wir fonft darüber räfonniren? — Es ift ferner gewifs, dafs diefer Begriff, der in der Einbildungskraft formirt ift, nicht ins Unendliche theilbar ift, denn ob er gleich in kleinere Theile aufgelöft werden kann, fo befteht er doch nicht aus einer unendlichen Anzahl von Theilen, weil dies die Faffungskraft unfrer eingefchränkten Fähigkeiten überfchreitet. Hier ift alfo ein Begriff von Ausdehnung, welche aus Theilen befteht, die abfolut untheilbar find; folglich enthält diefer Begriff nichts Wider-

fpre-

ſprechendes in ſich: folglich iſt es möglich, daſs die ihm entſprechende Ausdehnung auch wirklich exiſtire: und folglich ſind alle Einwürfe, die man gegen die Möglichkeit der mathematiſchen Punkte macht, nichts als ſcholaſtiſche Sophiſtereien, die unſre Aufmerkſamkeit nicht verdienen.

Mit dieſen Folgen können wir nun einen Schritt weiter gehen und ſchlieſsen, daſs alle vorgebliche Demonſtrationen für die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung eben ſo ſophiſtiſch ſind; denn die Richtigkeit dieſer Demonſtrationen beruhet darauf, daſs ſie die Unmöglichkeit der mathematiſchen Punkte beweiſen; welches zu unternehmen eine wahre Abſurdität iſt.

Dritter Abſchnitt.

Von den übrigen Eigenſchaften unſrer Begriffe von Raum und Zeit.

Es hätte können keine glücklichere Entdeckung zur Entſcheidung aller die Begriffe betreffenden Streitigkeiten gemacht werden, als die oben erwähnte, daſs nämlich ihnen jedesmal Impreſſionen vorhergehen; und daſs jeder Begriff, der in dem Einbildungsvermögen vorgeſtellt wird, eine ihm entſprechende Impreſſion, von der er erzeugt iſt, zum Voraus ſetzt. Dieſe letztere Art der Vorſtellungen iſt ſo klar und deutlich, daſs nie ein

Streit

Streit darüber entſteht; blos einige unſrer Begriffe ſind ſo dunkel, daſs es oft der Seele, welche ſie bildet, ſelbſt unmöglich iſt, ihre Natur und Zuſammenſetzung genau zu entwickeln. Jetzt wollen wir obigen Grundſatz zur weitern Entdeckung der Natur unſrer Begriffe von Raum und Zeit anwenden.

Wenn ich meine Augen öffne und ſie auf die mich umgebenden Gegenſtände wende, ſo nehme ich verſchiedene ſichtbare Körper wahr; ſchlieſse ich ſie wieder zu, und erwäge die Entfernungen dieſer Körper, ſo erlange ich einen Begriff von der Ausdehnung. Da nun jeder Begriff von einer Impreſſion herrührt, die ihm genau ähnlich iſt, ſo müſſen die Impreſſionen, welche dem Begriffe der Ausdehnung ähnlich ſind, entweder einige Gefühlsempfindungen ſeyn, oder einige innerliche Impreſſionen, die von dieſen Empfindungen entſprungen ſind.

Unſre innern Impreſſionen ſind: Leidenſchaften, Affekten, Verlangen und Abſcheu; von welchen gewiſs keine das Modell iſt, das den Begriff des Raums gebildet hat. Es bleiben alſo nur noch die äuſsern Sinne übrig, die uns die urſprüngliche Impreſſion davon verſchaffen können. Was für Impreſſionen liefern uns aber hier unſre Sinne? — Das iſt die vorzüglichſte Frage, deren Beantwortung über die Natur dieſes Begriffs auf immer entſcheiden muſs.

Der Tiſch vor mir allein kann durch ſeinen Anblick mir den Begriff der Ausdehnung verſchaffen.

Dieser Begriff ist also von ihm entlehnt und stellt eine Impression vor, die so eben meinen Sinnen gegenwärtig ist. Meine Sinne liefern mir aber nur Impressionen von gefärbten Punkten, die nach einer gewissen Ordnung neben einander gestellt sind. Wessen Auge noch sonst etwas empfindet, den fordere ich auf, es mir zu entdecken. Ist es aber unmöglich, noch irgend etwas andres vorzuzeigen, so sind wir berechtiget, mit Gewissheit zu schliessen, dass der Begriff der Ausdehnung nichts, als ein Bild dieser gefärbten Punkte und der Art und Weise ihrer Erscheinung ist.

Man nehme an, dass in dem ausgedehnten Gegenstande, oder in der Zusammensetzung von gefärbten Punkten, von welcher wir zuerst den Begriff der Ausdehnung bekamen, die Punkte roth wären; so folgt, dass wir die Punkte bei jeder Wiederholung des Begriffs nicht nur in derselben Ordnung und nach denselben Verhältnissen setzen, sondern dass wir ihnen auch gerade die Farbe ertheilen würden, mit welcher wir nur allein bekannt geworden sind. Haben wir aber nachher eine Erfahrung von mehrern Farben erhalten, von Violet, Grün, Roth, Weiss, Schwarz und deren verschiedenen Zusammensetzungen, und finden eine Aehnlichkeit in der Stellung der gefärbten Punkte, aus welchen sie zusammengesetzt sind, so abstrahiren wir von den besondern Eigenschaften der Farben so viel als nur immer möglich, und gelangen dadurch zu einem abstrakten Begriffe, der sich blos auf die Ord-

Ordnung der Punkte, oder die Art, wie ſie erſcheinen, bezieht. Ja ſelbſt, wenn die Aehnlichkeit ſich auf die Objekte der übrigen Sinne erſtreckt, und die Gefühlsimpreſſionen werden den Geſichtsimpreſſionen in Anſehung der Ordnung ihrer Theile ähnlich befunden; ſo kann der abſtrakte Begriff recht gut beide vorſtellen, in ſo fern ſie ſich nämlich ähnlich ſind. Denn alle abſtrakte Begriffe ſind im Grunde nichts, als individuelle, die in einer gewiſſen Rückſicht betrachtet werden; da ſie aber an allgemeinen Ausdrücken hängen, ſo können ſie eine groſse Mannichfaltigkeit vorſtellen und Objekte unter ſich begreifen, welche in einigen Stücken einander ähnlich, in andern aber ſehr weit von einander unterſchieden ſind.

Ein andres Beiſpiel von abſtrakten Begriffen gewährt uns der Begriff der Zeit, der von der Succeſſion unſrer Vorſtellungen aller Art abgeleitet iſt, von Begriffen ſowohl, als von Impreſſionen, und zwar von letztern, ſie mögen durch Sinne oder durch Reflexion entſtanden ſeyn. Dieſer Begriff umfaſst noch eine weit gröſsere Mannichfaltigkeit, als der Begriff des Raums, aber er iſt dennoch auch in der Phantaſie durch einen beſondern individuellen Begriff von einer beſtimmten Quantität und Qualität vorgeſtellt.

So wie wir von der Ordnung der ſichtbaren und fühlbaren Gegenſtände den Begriff des Raums erhalten, ſo machen wir uns von der Folge der Begriffe und der Impreſſionen den Begriff der Zeit.

Die Zeit allein kann niemals für fich vorgeftellt, oder in der Seele wahrgenommen werden. Ein Menfch im tiefen Schlafe, oder der mit Einem Gedanken ernftlich befchäftiget ift, merkt die Zeit nicht, und je nachdem feine Vorftellungen mit gröfserer oder kleinerer Schnelligkeit auf einander folgen; je nachdem fcheint feiner Einbildungskraft ein und ebendiefelbige Dauer länger oder kürzer zu feyn. Es ift fchon von einem grofsen Philofophen *) bemerkt worden, dafs unfre Vorftellungen in Abficht ihrer Succeffion gewiffen Grenzen unterworfen find, die in der urfprünglichen Natur und Einrichtung des Vorftellungsvermögens gegründet find, und über welche keine Einwirkung äufserer Objekte auf die Sinne, unfre Gedanken fchneller oder langfamer machen kann. Dreht man eine glühende Kohle mit Schnelligkeit herum, fo ftellt fich den Sinnen ein feuriger Cirkel dar; es fcheint, als wenn keine Zwifchenzeit zwifchen feinen Umwälzungen da wäre; blos weil unfre Vorftellungen einander nicht eben fo fchnell folgen können, als das äufsere Objekt fich durch alle Theile des Raums bewegt. Wo uns die fucceffiven Vorftellungen fehlen, da haben wir auch keinen Begriff von der Zeit, wenn auch gleich eine reale Succeffion in den Objekten vor fich gegangen ift. Aus diefen Erfcheinungen können wir alfo eben fo wohl, als aus einigen andern fchliefsen, dafs die Zeit weder allein,

*) Locke.

noch in Begleitung eines fteten und unveränderlichen Objekts vorgeftellt werden kann, fondern dafs fie allemal durch eine wahrzunehmende Succeffion veränderlicher Objekte erkannt werden mufs.

Dies völlig zu beftätigen, füge ich noch den folgenden Beweis hinzu, der mir vollkommen entfcheidend und überzeugend zu feyn fcheint. Es ift offenbar, dafs Zeit oder Dauer aus verfchiedenen Theilen befteht. Denn fonft liefse fich keine längere oder kürzere Dauer gedenken. Es ift ferner gewifs, dafs diefe Theile nicht zugleich exiftiren; denn die Eigenfchaft der Coexiftenz der Theile kommt der Ausdehnung zu, und macht ihr wefentliches Kennzeichen aus, wodurch fie fich von der Zeit unterfcheidet. Wenn nun die Zeit aus Theilen zufammengefetzt ift, die nicht zugleich exiftiren; fo kann ein unveränderlicher Gegenftand, da er blos coexiftirende Impreffionen hervorbringen kann, keine Vorftellung hervorbringen, die uns den Begriff der Zeit zuführen könnte; und es mufs alfo diefer Begriff nothwendig von einer Succeffion veränderlicher Objekte abgezogen feyn, und die Zeit kann bei ihrer erften Erfcheinung niemals von einer folchen Succeffion getrennt werden.

Nachdem wir alfo gefunden haben, dafs die Zeit, bei ihrer erften Erfcheinung in der Seele, allemal mit einer Folge veränderlicher Objekte verknüpft ift, und dafs fie unter keiner andern Bedingung ein Gegenftand unfrer Erkenntnifs werden könne; fo müffen wir nun unterfuchen, ob fie wenigftens

nigſtens vorgeſtellt werden kann, ohne daſs wir eben eine Succeſſion der Objekte wahrnehmen, und ob aus ihr ganz allein ein deutlicher Begriff in der Imagination gebildet werden könne.

Um zu erfahren, ob Gegenſtände, die in der Impreſſion verbunden ſind, im Begriffe getrennt werden können, dürfen wir nur unterſuchen, ob ſie von einander verſchieden ſind; denn wenn dieſes iſt, ſo können ſie auch beſonders gedacht werden. Denn jedes Ding, das verſchieden iſt, läſst ſich unterſcheiden, und jedes Ding, das ſich unterſcheiden läſst, kann abgeſondert werden, nach den oben erwieſenen Grundſätzen. Sind ſie hingegen nicht verſchieden, ſo laſſen ſie ſich auch nicht unterſcheiden, und laſſen ſie ſich nicht unterſcheiden, ſo können ſie auch nicht abgeſondert werden. Dies iſt nun aber gerade der Fall mit der Zeit, wenn man ſie mit unſern ſucceſſiven Vorſtellungen vergleicht. Der Begriff der Zeit ſtammt nicht von einem einzelnen Eindrucke ab, der nur mit andern vermiſcht wäre und von ihnen gänzlich unterſchieden werden könnte; ſondern er entſpringt ganz allein von der Art und Weiſe, in welcher die Eindrücke der Seele erſcheinen, ohne ſelbſt eine Einheit von der Zahl dieſer Eindrücke mit auszumachen. Fünf Töne auf der Flöte geben uns die Impreſſion und den Begriff der Zeit; aber die Zeit iſt nicht etwa eine ſechſte Impreſſion, die ſich dem Gehör oder einem andern Sinne darſtellte. Auch iſt ſie keine ſechſte Impreſſion, welche die Seele durch Refle-

xion

xion aus eigner Kraft fände. Diese fünf Töne, welche auf eine so besondere Art in der Seele erscheinen, erregen keine Gemüthsbewegung, bringen keine Veränderung irgend einer Art in der Seele hervor, deren Beobachtung zu einem neuen Begriffe Gelegenheit geben sollte. Denn dieses ist nothwendig, wenn ein neuer Begriff durch Reflexion hervorgebracht werden soll. Denn wenn die Seele alle ihre Begriffe, die sie der Empfindung verdankt, auch tausendmal durchginge, so würde sie doch niemals einen neuen ursprünglichen Begriff aus ihnen herausziehen, wenn die Natur ihre Fähigkeiten nicht so eingerichtet hat, daſs sie eine neue ursprüngliche Impression empfindet, die von dieser Betrachtung herrührt. Hier aber bemerkt sie blos die Art und Weise, in welcher die Töne erscheinen; und diese kann man nachher auch ohne Rücksicht auf diese besondern Töne erwägen, man kann sie mit andern Obiekten verknüpfen. Aber die Begriffe einiger Objekte muſs man dabei haben, sonst ist es nie möglich, zu einer Vorstellung von der Zeit zu gelangen; denn da sie nicht als eine ursprünglich deutliche Impression in der Seele erscheint, so kann sie nichts anders seyn, als die Verschiedenheit in den Begriffen oder Impressionen selbst, oder die Objekte, so fern sie in einer gewissen Ordnung gestellt sind, d. i. in so fern sie auf einander folgen.

Ich weiſs wohl, daſs einige behaupten, der Begriff der Dauer müsse auch in einem eigenthüm-

lichen Sinne auf das vollkommen Unveränderliche passen, und diese Meinung ist unter den Philosophen eben so gemein, als unter den übrigen Menschen. Allein, um sich von ihrer Falschheit zu überzeugen, darf man nur die vorhergehende Schlufsfolge in Erwägung ziehen, dafs der Begriff der Dauer nur von der Succession veränderlicher Objekte abgezogen seyn kann, und dafs er durch ein stetes und unveränderliches Ding der Seele niemals kann zugeführt worden seyn. Denn daraus folgt unvermeidlich, dafs, wenn der Zeitbegriff nicht von einem solchen Objekte erzeugt seyn kann, er auch keiner Eigenschaft oder Beschaffenheit nach auf dasselbe angewandt werden könne, und dafs von keinem unveränderlichen Dinge gesagt werden könne, dafs es Zeit oder Dauer habe. Begriffe stellen jedesmal die Objekte oder Eindrücke vor, von welchen sie entstanden sind, und können ohne eine Erdichtung niemals etwas anders vorstellen, oder darauf angewandt werden. Wir werden in der Folge *) hören, durch welche Erdichtung wir den Begriff der Zeit auch auf das Unveränderliche anwenden und gemeiniglich voraussetzen, dafs die Zeit eben so wohl ein Maas der Ruhe, als der Bewegung sey.

Es giebt noch einen andern sehr entscheidenden Beweis, welcher die gegenwärtige Lehre von unsern Begriffen des Raums und der Zeit bestätiget,

*) Abschnitt 5.

get, und der sich allein auf den einfachen Grundsatz gründet, dass unsre Begriffe derselben aus absolut untheilbaren Theilen zusammengesetzt sind. Dieser Beweis verdient eine nähere Besichtigung.

Da jeder Begriff, der unterschieden werden kann, auch trennbar ist, so wollen wir einmal einen von jenen absolut untheilbaren Begriffen nehmen, aus welchen der zusammengesetzte Begriff der Ausdehnung gebildet ist; wir wollen ihn von allen andern absondern, und ganz allein betrachten, und sodann ein Urtheil über seine Natur und Eigenschaften fällen.

Nun ist es offenbar, dass dies nicht der Begriff von Ausdehnung ist. Denn der Begriff der Ausdehnung besteht aus Theilen; der aber, von welchem wir reden, ist, nach der Voraussetzung, absolut einfach und untheilbar. Was ist er also? — Gar nichts? Das ist unmöglich. Denn da der zusammengesetzte Begriff der Ausdehnung, welcher Realität hat, aus solchen Theilen besteht; so würde folgen, dass etwas reelles Existirendes aus Undingen zusammengesetzt wäre; welches ungereimt ist. Hier muss ich also fragen: Was ist unser Begriff von einem einfachen und untheilbaren Punkte? Es ist kein Wunder, wenn meine Antwort neu scheint, da man bisher kaum an die Frage gedacht hat. Man pflegt zwar über die Natur der mathematischen Punkte zu disputiren, aber selten über die Natur der Begriffe derselben.

Den

Den Begriff des Raums erhält die Seele durch zwei Sinne, Geſicht und Gefühl, und kein Ding erſcheint als ausgedehnt, das nicht ſichtbar oder fühlbar iſt. Jene zuſammengeſetzte Impreſſion, welche die Ausdehnung vorſtellt, beſteht aus verſchiedenen kleinern Impreſſionen, welche für das Auge und das Gefühl untheilbar ſind. Dieſe wollen wir Impreſſionen der Atomen oder kleiner Körperchen nennen, die mit Farbe und Undurchdringlichkeit verſehen ſind. Aber dies iſt noch nicht alles. Es iſt nicht genug, daſs dieſe Atomen ſo gefärbt oder ſo fühlbar ſind, daſs ſie von unſern Sinnen wahrgenommen werden können; wir müſſen auch den Begriff von ihrer Farbe und ihrer Fühlbarkeit in unſrer Phantaſie behalten können. Es findet ſich aber nichts, was vermögend wäre, dieſe Begriffe in unſerm Bewuſstſeyn möglich zu machen, als ihre Farbe und ihre Fühlbarkeit. Nimmt man die Begriffe dieſer empfindbaren Eigenſchaften weg, ſo ſind ſie für das Denken oder die Imagination gänzlich vernichtet.

Wie nun die Theile ſind, ſo iſt auch das Ganze. Betrachte ich einen Punkt nicht als gefärbt oder berührbar, ſo können wir keinen Begriff davon erhalten; und es kann alſo der Begriff der Ausdehnung, der aus Begriffen ſolcher Punkte zuſammengeſetzt iſt, nie als möglich gedacht werden. Kann aber der Begriff der Ausdehnung wirklich ſeyn, wie wir uns denn deſſelben ganz gewiſs bewuſst ſind, ſo müſſen ſeine Theile mit den obigen Eigenſchaften

exiſti-

existiren, und also als gefärbt und fühlbar angenommen werden. Wir haben also keinen Begriff von Raum oder Ausdehnung, als in so fern er ein Objekt des Gesichts oder des Gefühls ist.

Dieselbige Schlussfolge muss auch beweisen, dass die untheilbaren Augenblicke der Zeit mit irgend einem realen Objekte oder mit etwas Existirendem erfüllt seyn müssen, dessen Folge eben die Dauer formirt und sie wahrzunehmen möglich macht.

Vierter Abschnitt.

Beantwortung der Einwürfe.

Unser System von dem Raume und der Zeit besteht aus zwei Theilen, welche ganz unzertrennlich mit einander verbunden sind. Der erste hängt von folgender Schlusskette ab. Die Vorstellungsfähigkeit ist nicht unendlich; folglich kann kein Begriff der Ausdehnung oder der Dauer aus einer unendlichen Anzahl von Theilen oder kleineren Begriffen bestehen, sondern er muss aus einer endlichen Anzahl, und zwar einfacher, untheilbarer Theile zusammengesetzt seyn: Es ist also möglich, dass Raum und Zeit diesem Begriffe gemäss existire: und wenn es möglich ist, so ist es gewiss, dass sie auch wirklich so existiren, weil ihre unendliche Theilbarkeit ganz unmöglich und widersprechend ist.

Der

Der andre Theil unſres Syſtems beruht auf folgendem Räſonnement. Die Theile, in welche ſich Raum und Zeit auflöſen, ſind zuletzt untheilbar; und dieſe untheilbaren Theile, die an ſich nichts ſind, können gar nicht wahrgenommen werden, wenn ſie nicht mit etwas Realem und Exiſtirendem erfüllt ſind. Die Begriffe von Raum und Zeit ſind alſo keine abgeſonderten und von allen Dingen verſchiedene Begriffe, ſondern drücken nur die Art und Weiſe oder die Ordnung aus, in welcher Gegenſtände wirklich ſind: oder mit andern Worten: Es iſt unmöglich, ein Vakuum und eine Ausdehnung ohne Materie zu denken, oder eine Zeit ohne eine Folge oder Wechſel in etwas realem Exiſtirenden anzunehmen. Die innige Verknüpfung zwiſchen dieſen Theilen unſres Syſtems iſt der Grund, weshalb wir die Einwürfe, welche gegen beide gemacht ſind, zuſammen prüfen können. Ich fange mit denen an, welche gegen die endliche Theilbarkeit der Ausdehnung gerichtet ſind.

I. Der erſte dieſer Einwürfe, den ich anführen muſs, dient mehr, dieſe Verknüpfung und Abhängigkeit des einen Theils von dem andern zu beweiſen, als einen von beiden umzuſtoſsen. Man hat in den Schulen öfters behauptet, daſs die Ausdehnung, ins Unendliche theilbar ſeyn müſſe, weil das Syſtem der mathematiſchen Punkte ungereimt wäre; und das Syſtem der mathematiſchen Punkte wäre ungereimt, weil ein ſolcher Punkt ein Unding iſt, der alſo durch ſeine Verbindung mit

andern

andern nimmermehr eine reale Exiftenz zu Stande bringen kann. Diefer Schlufs würde vollkommen bündig feyn, wenn es nicht zwifchen der unendlichen Theilbarkeit der Materie und des Nichtfeyns der mathematifchen Punkte noch ein Drittes gäbe. Es giebt aber hier offenbar noch eine Zwifchenmeinung, nämlich die, dafs man diefen Punkten Farbe und Undurchdringlichkeit giebt; wenn man nun das Ungereimte der beiden übrigen darthun kann, fo ift die Wahrheit und die Realität diefer dritten mittlern Meinung erwiefen.

Das Syftem der phyfifchen Punkte, welches ein andrer Mittelweg ift, ift zu abfurd, als dafs es einer Widerlegung verdiente. Eine reale Ausdehnung, wie man bei einem phyfifchen Punkte annimmt, kann niemals ohne Theile, die von einander verfchieden find, exiftiren, und fobald die Objekte von einander verfchieden find, müffen fie auch theilbar feyn und von der Imagination getrennt werden können *).

II. Der zweite Einwurf ift von der Nothwendigkeit der Durchdringlichkeit hergenommen, welche ftattfinden müfste, wenn die Ausdehnung aus mathematifchen Punkten beftünde. Ein ein-

*) Wie Hume Punkte, die mit Farbe und Undurchdringlichkeit verfehen waren, für etwas anders als für phyfifche Punkte halten konnte, fcheint unbegreiflich. Denn die Farbe fetzt ja offenbar eine Zufammenfetzung voraus, und Un-

einfacher und untheilbarer Atom, der einen andern berührt, muſs ihn nothwendig durchdringen; denn er kann ihn unmöglich an ſeinen äuſsern Theilen berühren, eben weil ſeine abſolute Einfachheit vorausgeſetzt wird, die alle Theile ausſchlieſst. Er muſs ihn alſo innerlich berühren, und in ſeinem ganzen Weſen, ſecundum ſe, tota et totaliter; welches der wahre Begriff der Durchdringlichkeit iſt. Nun iſt aber die Durchdringlichkeit etwas Unmögliches, folglich auch die mathematiſchen Punkte.

Dieſen Einwurf beantworte ich durch die Berichtigung des Begriffs der Durchdringlichkeit. Man ſtelle ſich zwei Körper vor, in denen ſich durch und durch nichts Leeres findet, die ſich einander nähern, und ſich ſo vereinigen, daſs der Körper, welcher aus ihrer Vereinigung entſpringt, nicht mehr ausgedehnt iſt, als einer von ihnen; ſo muſs dieſes das ſeyn, was wir meinen, wenn wir von Durchdringlichkeit reden. Es iſt aber klar, daſs dieſe Durchdringlichkeit nichts anders iſt, als die gänzliche Vernichtung des einen von dieſen Körpern, und die Erhaltung des andern, ohne daſs wir genau unterſcheiden können, welcher von beiden

Undurchdringlichkeit iſt ſelbſt nichts als eine Relation im Raume. Hume betrachtete aber auf eine ſeltſame Art blos die Qualität dieſer Eigenſchaften, und meinte daraus die extenſive Quantität konſtruiren zu können. (A. d. U.)

den erhalten und welcher vernichtet ift. Denn vor der Annäherung haben wir den Begriff von zwei Körpern. Nach derfelben haben wir nur den Begriff von Einem. Es ift aber der Seele völlig unmöglich, einen Begriff der Verfchiedenheit zwifchen zwei Körpern von gleicher Natur zu behalten, die zu ein und ebenderfelbigen Zeit, an ein und ebendemfelbigen Orte exiftiren.

Wenn man nun Durchdringlichkeit in diefem Sinne nimmt, dafs fie die Vernichtung des einen Körpers bei feiner Annäherung an einen andern bedeute, fo frage ich, ob jemand eine Nothwendigkeit darinnen fieht, dafs ein farbichter oder fühlbarer Punkt vernichtet werden müffe, wenn fich ihm ein andrer Punkt diefer Art nähert? Im Gegentheile mufs er nicht deutlich begreifen, dafs aus der Vereinigung diefer Punkte ein Objekt entfteht, welches zufammengefetzt und theilbar ift, das alfo in Theile zerfpalten werden kann, wovon jeder, feiner Aneinandergrenzung ungeachtet, feine verfchiedene und befondere Exiftenz behält. Man kann hier feine Phantafie zu Hülfe nehmen, und fich die Punkte von verfchiedenen Farben denken, um ihre Vermengung und Verwirrung defto beffer zu verhüten. Ein blauer und ein rother Punkt kann ficher an einander grenzen, ohne dafs der eine von dem andern durchdrungen oder vernichtet werde; denn, wenn fie nicht an einander grenzen können, was kann möglicherweife aus ihnen werden? Soll das Rothe oder das Blaue vernich-

tet

tet werden? oder, wenn diese beiden Farben sich in eine einzige vereinigen, welche neue Farbe wird aus ihrer Vereinigung entstehen?

Was diesen Einwürfen einiges Gewicht giebt, und es zugleich so schwer macht, eine befriedigende Antwort darauf zu geben, ist die natürliche Schwäche, beides unsrer Einbildungskraft und unsrer Sinne, wenn wir sie auf solche kleine Gegenstände anwenden wollen. Man mache ein Tüpfelchen Tinte auf das Papier, und entferne sich so weit, daſs das Tüpfelchen ganz unsichtbar wird; so wird man finden, daſs das Pünktchen bei allmäliger Annäherung anfangs nur unter kurzen Intervallen sichtbar wird; sodann wird es ganz sichtbar; nähert man sich noch mehr, so stellen sich nur die Farben heller und lebhafter dar, ohne daſs der Punkt selbst gröſser würde; und endlich, wenn die Vorstellung zu einem solchen Grade angewachsen ist, daſs sie dem wirklichen Gegenstande ganz angemessen ist, so fällt es der Einbildungskraft doch noch immer schwer, sie in ihre einfachen Bestandtheile aufzulösen, weil sie gar keine Geschicklichkeit besitzt, dergleichen kleine Objekte, als so ein einfacher Punkt ist, nachzubilden. Diese Schwäche hat auf unsre Erörterung über diesen Gegenstand einen sehr groſsen Einfluſs, und macht es ganz unmöglich, einige Fragen, welche hierüber aufgeworfen werden können, auf eine verständliche Art, und in deutlichen und bestimmten Ausdrücken zu beantworten.

III. Noch giebt es einige Einwürfe gegen die Untheilbarkeit der Theile der Ausdehnung, welche aus der Mathematik genommen ſind, obgleich beim erſten Anblick dieſe Wiſſenſchaft unſere Theorie mehr zu begünſtigen ſcheint; und wenn ſie ihr in ihren Demonſtrationen widerſpricht, ſo ſtimmt ſie doch gewiſs in ihren Definitionen vollkommen mit ihr zuſammen. Mein gegenwärtiges Geſchäft muſs alſo ſeyn, die Definitionen zu retten und die Demonſtrationen zu widerlegen.

Eine Fläche wird definirt durch Länge und Breite ohne Tiefe; eine Linie durch Länge ohne Breite und Tiefe; ein Punkt durch das, was weder Länge, Breite, noch Tiefe hat. Es iſt evident, daſs alle dieſe Definitionen ganz unverſtändlich ſind, wenn man eine andre Vorausſetzung annimmt, als die von der Zuſammenſetzung der Ausdehnung durch untheilbare Punkte oder Atomen. Wie könnte ſonſt ein Ding ohne Länge, ohne Breite und ohne Tiefe wirklich ſeyn?

Auf dieſes Argument finde ich zwei verſchiedene Antworten, von welchen, meiner Meinung nach, keine befriedigend iſt. Die erſte iſt, daſs die geometriſchen Dinge, als Flächen, Linien und Punkte, deren Verhältniſſe und Lagen die Geometrie betrachtet, bloſse Begriffe in der Seele wären, die nirgends wirklich exiſtirten, und ihrer Natur nach auch gar nicht exiſtiren könnten. Sie exiſtiren nicht; denn niemand wird es unternehmen, eine Linie zu ziehen, oder eine Fläche zu zeichnen,

die

die der Definition vollkommen entſpräche: Sie können nicht exiſtiren; denn man kann aus dieſen Begriffen Demonſtrationen herausbringen, welche beweiſen, daſs ſie ganz unmöglich ſind.

Aber kann wohl irgend etwas Ungereimteres und Widerſprechenderes gedacht werden, als dieſe Schluſsfolge? — Alles, was durch einen klaren und deutlichen Begriff gedacht werden kann, deſſen Exiſtenz muſs auch nothwendigerweiſe möglich ſeyn, und derjenige, welcher vorgiebt, die Unmöglichkeit einer Exiſtenz durch Gründe zu beweiſen, die aus dem deutlichen Begriffe ſelbſt genommen ſind, behauptet in der That, daſs wir keinen deutlichen Begriff davon haben, weil wir einen deutlichen Begriff davon haben. Umſonſt ſucht man einen Widerſpruch in einem Dinge, welches ſich die Seele deutlich vorſtellt. Enthielte es einen Widerſpruch, ſo würde ſie ſich ſolches nimmermehr vorſtellen können.

Es giebt alſo hier kein Mittelding; man muſs entweder wenigſtens die Möglichkeit der Untheilbarkeit der Punkte zugeben, oder man muſs auch ihren Begriff gänzlich leugnen, und auf dieſen letzten Grundſatz gründet ſich die andre Antwort auf den vorhergehenden Einwurf. Man hat geſagt *), daſs, ob es gleich unmöglich ſey, eine Länge ohne Breite zu denken, ſo könnten wir doch, vermöge der Abſtraktion, das eine in Erwägung ziehen, ohne

*) L' Art de penſer.

ne das andre zu betrachten, obgleich keine reale Abfonderung vorginge; fo wie wir etwa an einem Wege zwifchen zwei Städten blos die Länge in Erwägung ziehen, und die Breite gänzlich überfehen, die Länge ift in der Natur und in unfrer Seele von der Breite unzertrennlich; aber diefe Unzertrennlichkeit läfst doch noch eine befondere Betrachtung zu, eine Unterfcheidung im Verftande (diftinctionem rationis) nach der oben erklärten Art und Weife.

Bei der Widerlegung diefer Antwort will ich mich nicht auf den Satz ftützen, den ich fchon oben hinlänglich auseinander gefetzt habe, dafs, wenn die Vorftellungskraft unmöglich auf etwas Abfolutkleinftes, auf ein Minimum in ihren Begriffen ftofsen kann, ihre Fähigkeit unendlich feyn müffe, um die unendliche Anzahl der Theile zu faffen, woraus der Begriff der Ausdehnung zufammengefetzt ift. Ich will mich hier bemühen, noch neue Ungereimtheiten in diefem Räfonnement aufzufinden.

Eine Fläche begrenzt einen Körper; eine Linie begrenzt eine Fläche; ein Punkt begrenzt eine Linie. Nun behaupte ich aber, dafs, wenn die Begriffe von Punkt, Linie und Fläche nicht untheilbar wären, fo könnten wir diefe Grenzen nimmermehr wahrnehmen. Denn fetzt einmal, diefe Begriffe wären ins Unendliche theilbar; und nun lafst einmal eure Phantafie fich Mühe geben, den Begriff der letzten Fläche, Linie oder Punkts zu errei-

reichen; ſo wird jeder Begriff unmittelbar wieder in Theile zerfallen; und wenn ſie glaubt, die letzten dieſer Theile erwiſcht zu haben, ſo verliert ſie das, was ſie hat, augenblicklich wieder durch eine neue Theilung, und ſo ins Unendliche, ohne irgend eine Möglichkeit, jemals einen Schluſsbegriff zu erreichen. Die Zahl der Brüche bringt ſie der letzten Theilung nicht näher, als der allererſte Begriff. Jedes Theilchen täuſcht den Griff durch einen neuen Bruch, wie Queckſilber, wenn wir uns Mühe geben, es zu ergreifen. Aber da in der Wirklichkeit immer etwas da ſeyn muſs, welches den Begriff jeder endlichen Quantität begrenzt; und da dieſer begrenzende Begriff nicht ſelbſt aus Theilen oder kleinern Begriffen beſtehen kann, weil dieſes ſonſt nicht der letzte ſeiner Theile wäre, welcher den Begriff begrenzte und ſo fort; ſo iſt dieſes ein deutlicher Beweis, daſs die Begriffe von Flächen, Linien und Punkten keine fernere Theilung zulaſſen; die Begriffe der Flächen ſind bei der Tiefe, die der Linien bei der Breite, und die der Punkte bei jeder Dimenſion die abſolut einfachen.

Die Meiſter in den Schulen fühlen die Stärke dieſes Arguments ſo ſehr, daſs einige von ihnen behaupten, es habe die Natur unter jene Theilchen der Materie, die ins Unendliche theilbar ſind, eine Anzahl von mathematiſchen Punkten gemiſcht, um den Körpern doch irgend eine Grenze zu geben; dahingegen andre die Macht dieſer Beweisgründe mit einem Wuſte von Sophiſtereien und Diſtinctio-

Staats-Bibliothek Bamberg

nen zu vernichten bemüht find. Beide Gegner verfehlen den Sieg. Ein Mann, der fich verfteckt, erkennt eben fo deutlich die Uebermacht feines Feindes, als ein andrer, der feine Waffen geradezu ausliefert.

So erhellet alfo, dafs die Definitionen der Mathematiker die vorgegebenen Demonftrationen umwerfen; und dafs die Möglichkeit der Exiftenz der einfachen Punkte, Linien und Flächen ganz gewifs erwiefen fey, wenn man anders folche Begriffe davon hat, wie fie die Definitionen erfordern: haben wir aber keine folchen Begriffe, fo ift es unmöglich, uns eine Vorftellung von der Begrenzung irgend einer Figur zu machen, und ohne eine folche Vorftellung ift überall keine geometrifche Demonftration möglich.

Aber ich gehe noch weiter und behaupte, dafs keine diefer Demonftrationen ein hinreichendes Gewicht haben kann, einen folchen Grundfatz feftzufetzen, wie der von der unendlichen Theilbarkeit ift; und das deshalb, weil fie, wenn fie auf folche kleine Objekte gehen, eigentlich gar nicht den Namen der Demonftrationen verdienen, indem fie auf Begriffen beruhen, die völlig fchwankend find, und auf Grundfätzen, die keine beftimmte Wahrheit haben. Wenn die Geometrie über die Verhältniffe der Gröfse in den Dingen entfcheidet, fo brauchen wir nicht mit der allergröfsten Präcifion und Genauigkeit zu Werke zu gehen. Keiner ihrer Beweife erftreckt fich fo weit. Die Abmef-

fungen

ſungen und Proportionen der Figuren werden genau genommen, aber die Zeichnungen werden grob und mit vieler Freiheit entworfen. Sie können nie beträchtliche Irrthümer veranlaſſen, ja überall gar nicht, wenn nicht dieſe Wiſſenſchaft von allen Seiten nach der gröſsten Vollkommenheit ſtrebte.

Zuerſt frage ich die Mathematiker, was ſie darunter verſtehen, wenn ſie ſagen, eine Linie oder Fläche ſey gröſser oder kleiner, als eine andre, oder ihr gleich? Ich fordere alle auf, hierauf eine Antwort zu geben; ſie mögen zu einer Sekte gehören, zu welcher ſie wollen, und die Zuſammenſetzung der Ausdehnung aus untheilbaren Punkten, oder aus ins Unendliche theilbaren Gröſsen behaupten. Dieſe Frage wird ſie gewiſs beide in Verlegenheit ſetzen.

Es giebt wenig oder gar keine Mathematiker, welche die Hypotheſe der untheilbaren Punkte vertheidigen; und doch gewährt ihnen dieſe gerade die leichteſte und richtigſte Antwort auf die gegenwärtige Frage. Sie dürfen nur erwiedern, daſs Linien oder Flächen ſich gleich ſind, wenn die Zahl der Punkte in jedem gleich iſt, und daſs, ſo wie ſich die Proportion der Zahlen ändert, auch die Proportion der Linien und Flächen verändert werde. Aber obgleich dieſe Antwort eben ſo richtig als leicht iſt, ſo ſcheint doch dieſer Maasſtab völlig unnütz zu ſeyn, indem wir niemals eine ſolche Vergleichung anſtellen, wenn wir die Gleichheit oder Ungleichheit der Objekte beſtimmen wollen.

Denn

Denn da die Punkte, aus welchen eine Linie oder Fläche zuſammengeſetzt iſt, wir mögen ſie nun durchs Geſicht oder durchs Gefühl wahrnehmen, ſo klein ſind, und ſo in einander flieſsen, daſs es der Seele ganz unmöglich iſt, ihre Zahl zuſammen zu rechnen, ſo kann eine ſolche Berechnung uns niemals einen ſichern Maasſtab verſchaffen, wodurch wir die Proportionen beurtheilen könnten. Kein Menſch iſt im Stande, durch eine genaue Zählung zu beſtimmen, daſs ein Zoll weniger Punkte hat, als ein Fus, und ein Fus weniger, als eine Elle, oder irgend ein gröſseres Maas, daher betrachten wir ſelten oder niemals eine ſolche Zählung als den Maasſtab der Gleichheit oder Ungleichheit.

Was diejenigen betrift, welche ſich einbilden, daſs die Ausdehnung ins Unendliche theilbar ſey, ſo iſt es unmöglich, daſs ſie Gebrauch von dieſer Antwort machen können, oder daſs ſie die Gleichheit einer Linie oder Fläche durch die Zahl ihrer ſie beſtimmenden Theile bezeichnen könnten. Denn da nach ihrer Hypotheſe die kleinſten nicht minder als die gröſsten Figuren eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten; und da unendliche Zahlen, eigentlich geſprochen, einander niemals weder gleich noch ungleich ſeyn können; ſo kann die Gleichheit oder Ungleichheit einiger Stücke des Raumes niemals von der Proportion in der Zahl ihrer Theile abhängen. Zwar iſt es wahr, man kann ſagen, daſs die Ungleichheit einer Elle und einer Ruthe in

den verſchiedenen Zahlen der Füſse beſtehe, woraus ſie zuſammengeſetzt ſind, und die Ungleichheit eines Fuſses und einer Elle in der Zahl der Zolle. Aber da vorausgeſetzt wird, daſs das, was wir in dem einen Gegenſtande einen Zoll nennen, einem Zolle in einem andern Gegenſtande gleich ſey, und da es unmöglich iſt, dieſe Gleichheit zu finden, wenn man bis ins Unendliche fortgeht, und immer die Verhältniſſe zu noch kleinern Gröſsen aufſucht; ſo iſt es offenbar, daſs wir zuletzt bei einem Maaſse der Gleichheit ſtehen bleiben müſſen, das keine Zählung der Theile mehr zuläſst.

Einige behaupten *), daſs Gleichheit am beſten durch Kongruenz definirt werden könne, und daſs zwei Figuren einander gleich wären, wenn bei dem Aufeinanderlegen alle ihre Theile auf einander paſsten und ſich berührten. Um über dieſe Definition urtheilen zu können, müſſen wir erwägen, daſs die Gleichheit, genau zu reden, keine Eigenſchaft der Figuren an ſich ſey, ſondern nur ein Verhältniſs, das lediglich aus der Vergleichung, welche die Seele unter ihnen anſtellt, entſpringt. Wenn ſie alſo in dieſem eingebildeten Zuſammenpaſſen und gegenſeitigen Berührung der Theile beſteht, ſo müſſen wir wenigſtens einen deutlichen Begriff von dieſen Theilen haben, und wir müſſen ihre Berührung wahrnehmen können. Nun iſt es klar, daſs wir bei dieſer Wahrnehmung doch auch die

*) D. Barrow.

die allerkleinsten Theile mit fassen müsten, die einer Wahrnehmung nur immer fähig sind, weil die Berührung der grofsen Theile niemals die Figuren gleich machen wird. Nun sind aber die kleinsten Theile, die wir wahrnehmen können, mathematische Punkte, und folglich ist dieser Maasstab mit dem obigen, der von der Zählung der Punkte hergenommen war, einerley; den wir schon vorhin zwar für richtig, aber doch für unbrauchbar erklärt haben. Wir müssen uns also nach etwas anderm umsehen, wenn wir die gegenwärtige Schwierigkeit heben wollen.

Es giebt einige Philosophen, welche kein Maas der Gleichheit angeben wollen, und welche behaupten, dafs es schon hinlänglich wäre, zwei gleiche Objekte darzustellen, um uns einen richtigen Begriff von dieser Proportion zu geben. Alle Definitionen, sagen sie, sind ohne die Vorstellung solcher Objekte fruchtlos; und wenn wir dergleichen Objekte vor uns haben, so brauchen wir weiter keine Definition. Diesem Räsonnement gebe ich meinen vollkommenen Beifall; und räume ein, dafs der einzige nützliche Begriff der Gleichheit und Ungleichheit von der ganzen vereinigten Erscheinung und der Vergleichung einzelner Objekte herrühre. Denn man weifs, dafs das Auge, oder vielmehr die Seele, oft im Stande ist, bei einem einzigen Blicke die Verhältnisse der Körper zu bestimmen und zu sagen, ob sie einander gleich, oder ob der eine gröfser oder kleiner sey, als der andere,

dere, ohne dafs wir erft nöthig haben, die Zahl ihrer kleinern Theile zu prüfen oder zu vergleichen. Dergleichen Urtheile find nicht nur ganz gemein, fondern auch oft gewifs und untrüglich. Wenn das Maas einer Ruthe und eines Fufses gegeben ift, fo kann die Seele fo wenig zweifeln, dafs das erftere länger ift, als das letztere, als fie bei den klärften und von felbft einleuchtendften Sätzen fich bedenkt.

Drei Proportionen find es, welche die Seele gewöhnlich bei der Erfcheinung ihrer Objekte unterfcheidet. Die Namen derfelben find: gröfser, kleiner und gleich. Aber obgleich ihre Entfcheidungen in Betreff diefer Proportionen bisweilen untrüglich find, fo find fie es doch nicht immer; und unfre Urtheile diefer Art find nicht weniger von Zweifeln und Irrthümern ausgenommen, als die Urtheile über alle andre Gegenftände. Oft verbeffern wir unfre Meinung durch eine nochmalige Ueberficht und ferneres Ueberlegen, und erklären diejenigen Objekte für gleich, die wir anfänglich für ungleich hielten, oder halten ein Objekt für kleiner, ob es uns gleich vorher gröfser zu feyn fchien, als ein anderes. Aber dies ift nicht die einzige Verbefferung, der diefe Urtheile über finnliche Gegenftände unterworfen find; oft entdecken wir unfern Irrthum erft dadurch, dafs wir die Objekte neben einander ftellen; oder, wo dies nicht angeht, durch den Gebrauch eines gemeinfchaftlichen und unveränderlichen Maafses, welches

uns von ihren verschiedenen Proportionen unterrichtet. Und selbst diese Verbesserung ist wieder einer neuen Berichtigung fähig, die verschiedene Grade der Genauigkeit haben kann, je nachdem das Instrument beschaffen ist, womit man die Körper misst, und je nachdem die Sorgfalt ist, die man bei der Vergleichung anwendet.

Wenn also die Seele an diese Urtheile und ihre Berichtigungen gewöhnt ist, und wenn sie findet, dass dieselbige Proportion, welche macht, dass zwei Figuren dem Auge im Verhältniss der Gleichheit erscheinen, auch bewirkt, dass sie auf einander passen, und gegen ein gemeinschaftliches Maas, mit dem sie verglichen werden, ein gleiches Verhältniss behalten, so bilden wir uns einen gemischten Begriff von Gleichheit, der durch alle verschiedenen Arten der Vergleichung entstanden ist. Aber wir sind damit noch nicht zufrieden. Denn da uns die gesunde Vernunft überzeugt, dass es viel kleinere Körper giebt, als die, welche unsern Sinnen erscheinen; und da eine falsche Vernunft uns überreden kann, dass es unendlich kleinere Körper giebt; so sehen wir hieraus deutlich, dass uns kein Instrument und keine Kunst verliehen ist, so zu messen, dass wir dadurch gegen allen Irrthum und gegen alle Ungewissheit gesichert würden. Wenn man eins dieser kleinen Theilchen hinzuthut oder wegnimmt, so kann dies weder durch das Auge noch durch das Messen bemerkt werden; dennoch müssen wir in der Einbildung annehmen, dass zwei Figuren,

guren, die vorher einander gleich waren, nach einer ſolchen Verminderung oder Vermehrung einander nicht mehr gleich ſeyn können; wir ſetzen alſo hier einen gewiſſen eingebildeten Maasſtab der Gleichheit voraus, wornach die Erſcheinung und das Meſſen genau berichtiget wird, und der die Figuren auf ihre richtige Proportion zurück bringt. Dieſer Maasſtab iſt jedoch blos eingebildet, denn da der wahre Begriff der Gleichheit durch eine individuelle Erſcheinung entſtanden iſt, welche vermittelſt der Nebeneinanderſtellung oder des gemeinſchaftlichen Maaſses berichtiget iſt, ſo iſt der Begriff von irgend einer Verbeſſerung, die weit mehr erfordert, als alle Inſtrumente und Künſte leiſten können, eine bloſse Erdichtung und eben ſo unbrauchbar, als unbegreiflich. Aber wenn auch gleich dieſer Maasſtab nur eingebildet iſt, ſo iſt doch die Erdichtung deſſelben ſehr natürlich, ja es iſt ſelbſt alsdann für die Seele auſserordentlich nützlich, mit ihren Handlungen nach dieſer Ordnung zu verfahren, wenn der Grund, welcher ſie zuerſt beſtimmte, alſo anzufangen, weggefallen iſt. Dies erhellet am deutlichſten in Abſicht auf die Zeit: denn ob es hier gleich einleuchtend iſt, daſs wir keine ſo genaue Methode haben, die Proportion ihrer Theile zu beſtimmen, nicht einmal ſo genau wie bei der Ausdehnung, ſo haben doch die verſchiedenen Berichtigungen unſrer Maaſse, und ihre verſchiedenen Grade von Genauigkeit, uns einen dunkeln und verworrenen Begriff von einer vollkommenen und gänz-

gänzlichen Gleichheit verſchafft. Derſelbige Fall findet ſich auch in vielen andern Subjekten. Ein Muſiker, der ſein Ohr durch beſtändige Reflexion und Aufmerkſamkeit von Tage zu Tage berichtiget und eben dadurch verfeinert hat, urtheilt nachher immer nach dieſem genauen Maasſtabe, ſelbſt wenn der Gegenſtand deſſelben gar nicht wirklich gegenwärtig iſt; er hat doch ſtets eine Idee von einer vollkommnen Tertie oder Oktave, ohne daſs er im Stande iſt, zu ſagen, woher er ſeinen Maasſtab hat. Ein Maler gebraucht die Farben zu derſelbigen Erdichtung, ein Mechanikus die Bewegung, dem einen ſcheinen Licht und Schatten, dem andern Geſchwindigkeit und Langſamkeit in ſeiner Einbildungskraft einer Vergleichung und einer Gleichheit fähig zu ſeyn, deren Genauigkeit ſich weit über das Urtheil der Sinne erſtreckt.

Daſſelbige können wir auch auf die krummen und geraden Linien anwenden. Nichts iſt den Sinnen einleuchtender, als der Unterſchied zwiſchen einer krummen und geraden Linie, und wir formiren von keinen Objekten die Begriffe ſo leicht, als von dieſen. Aber ſo leicht dieſes Geſchäft auch iſt, ſo unmöglich iſt es doch, eine Definition von denſelben anzugeben, welche die Grenzen zwiſchen ihnen genau beſtimmte. Ziehen wir Linien auf dem Papier oder auf einer fortgeſetzten Fläche, ſo iſt eine gewiſſe Ordnung da, nach welcher die Linien von einem Punkte zum andern laufen,

fen, und wodurch ſie den vollſtändigen Eindruck einer geraden oder krummen Linie bewirken; aber dieſe Ordnung ſelbſt iſt uns nicht weiter bekannt, wir können nichts mehr wahrnehmen, als die ſo oder ſo geordneten ſinnlichen Gegenſtände. So iſt es auch mit dem Syſtem der untheilbaren Punkte; wir können uns ebenfalls nur einen entfernten Begriff von einem gewiſſen unbekannten Maasſtabe zu dieſen Objekten machen. Das Syſtem der unendlichen Theilbarkeit aber führt uns nicht einmal ſo weit, ſondern wir werden hier blos auf die allgemeine ſinnliche Darſtellung gewieſen, als eine Regel, welche beſtimmt, ob es gerade oder krumme Linien ſind. Ob wir aber gleich keine vollkommne Definition von dieſen Linien geben oder eine ganz genaue Methode erfinden können, die eine von der andern zu unterſcheiden; ſo hindert uns dieſes doch nicht, den erſten Schein durch eine genauere Prüfung zu berichtigen und nach einer gewiſſen Regel, von deſſen Richtigkeit uns mehrere Verſuche überzeugt haben, zu verbeſſern. Denn eben vermittelſt dieſer Berichtigungen und öftern verbeſſernden Wiederholungen derſelbigen Handlungen der Seele, ſelbſt wenn wir den Grund davon nicht ganz inne haben, bringen wir es ſo weit, daſs wir uns einen unbeſtimmten Begriff von einem genauen Maasſtabe für dieſe Figuren bilden, ohne daſs wir ſelbſt im Stande ſind, ihn zu erklären oder zu begreifen.

Es iſt wahr, die Mathematiker glauben eine ganz genaue Definition von einer geraden Linie zu

geben,

geben, wenn sie sagen: sie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. Aber zuerst merke ich an, dass dieses mehr die Entdeckung einer Eigenschaft von der geraden Linie ist, als eine genaue Definition derselben. Denn ich frage einen jeden, ob er bei einer geraden Linie nicht unmittelbar an eine solche besondere Erscheinung, als eine gerade Linie ist, denkt, und ob es nicht blos zufällig ist, dass er diese Eigenschaft noch erwägt? Eine gerade Linie kann man an und für sich ganz allein denken; aber diese Definition kann kein Mensch verstehen, ohne eine Vergleichung mit andern Linien vorzunehmen, die man sich mehr ausgedehnt vorstellt. Im gemeinen Leben ist es ein Grundsatz, dass der gerade Weg immer der kürzeste sey, welches ungereimt seyn würde zu sagen, wenn es nichts weiter hiesse, als der kürzeste Weg ist allemal der kürzeste, welches seyn würde, wenn unser Begriff der geraden Linie von dem Begriffe der kürzesten Linie zwischen zwei Punkten gar nicht verschieden wäre.

Sodann wiederhole ich das, was ich schon oben festgesetzt habe, dass wir nämlich keinen bestimmtern Begriff von Gleichheit und Ungleichheit, Länge oder Kürze haben, als von einer geraden und krummen Linie, und dass folglich der eine niemals für den andern einen richtigen Maasstab abgeben kann. Ein genauer Begriff kann niemals auf solche gebauet werden, die selbst schwankend und unbestimmt sind.

Der Begriff einer ebenen Fläche ist eben so wenig einer genauen und allgemeinen Definition fähig, als der Begriff einer geraden Linie; wir haben kein andres Mittel, eine solche Fläche zu unterscheiden, als ihre allgemeine sinnliche Darstellung. Umsonst stellen die Mathematiker eine ebene Fläche als erzeugt durch die Bewegung einer geraden Linie vor. Denn man wird sogleich einwenden, dass unser Begriff von einer Fläche eben so unabhängig von dieser Entstehungsart ist, als unser Begriff von einer Ellipse von dem Begriffe eines Kegels; dass der Begriff einer geraden Linie nicht bestimmter ist, als der einer ebenen Fläche; dass sich eine gerade Linie auch so unregelmässig bewegen kann, dass daraus eine ganz andre Figur, als eine Ebene entsteht; und dass wir also voraussetzen müssen, dass sie sich zwischen zwei Parallellinien auf derselbigen Ebene bewegt; welches denn eine Beschreibung wird, die ein Ding durch sich selbst erklärt, und die in einem beständigen Cirkel herumläuft.

Hieraus erhellet also deutlich, dass die allerwesentlichsten Begriffe der Geometrie, nämlich die der Gleichheit und Ungleichheit, der geraden Linie und der ebenen Fläche nach unsrer gewöhnlichen Methode sie sich vorzustellen, weit von einer genauen und deutlichen Bestimmung entfernt sind. Wir sind nicht nur unfähig, zu sagen, ob es einigermassen zweifelhaft sey, in welchem Falle dergleichen individuelle Figuren einander gleich seyen;

wenn

wenn eine ſolche Linie eine gerade, eine Fläche eine ebene Fläche ſey; ſondern wir können überall keinen Begriff von jener Proportion oder dieſen Figuren erlangen, der feſt und unveränderlich wäre. Wir müſſen ſtets an das ſchwache und trügliche Urtheil appelliren, welches ſich auf die ſinnliche Vorſtellung der Objekte ſtützt, und welches wir nach einem Kompaſſe oder gemeinen Maaſse berichtiget haben; und nehmen wir noch eine vollkommnere Verbeſſerung an, ſo iſt eine ſolche entweder unnütz oder nur eingebildet. Umſonſt würden wir unſre Zuflucht zu dem Gemeinorte nehmen, und eine Gottheit ins Spiel bringen, deren Allmacht ſie fähig machte, eine vollkommene geometriſche Figur zu zeichnen, und eine gerade Linie ohne Krümmung oder Biegung zu beſchreiben. Denn da das letzte Richtmaas für dieſe Figuren immer nur in den Sinnen und der Einbildungskraft geſucht werden muſs, ſo iſt es ungereimt, von einer Vollkommenheit zu ſprechen, die ſo hoch iſt, daſs dieſe Fähigkeiten gar nicht darüber entſcheiden können; da die wahre Vollkommenheit eines Dings doch eben in der Uebereinſtimmung mit ſeinem höchſten Muſter beſteht.

Wenn nun aber dieſe Begriffe ſo ſchwankend und ungewiſs ſind, ſo werde ich einen Mathematiker umſonſt fragen, worauf ſich denn ſeine untrügliche Gewiſsheit nicht nur der verwickeltſten und dunkelſten Sätze ſeiner Wiſſenſchaft ſtütze, ſondern ſelbſt die Gewiſsheit ſeiner allgemeinſten und alltäg-

alltäglichſten Principien? Wie kann er mir z. E. beweiſen, daſs zwei gerade Linien kein gemeinſchaftliches Segment haben können? oder daſs es unmöglich iſt, mehr als eine gerade Linie zwiſchen zwei Punkten zu ziehen? Wollte er mir ſagen, daſs dieſe Meinungen offenbar ungereimt und gegen unſre klärſten Begriffe ſeyn würden; ſo antworte ich, daſs ich zwar zugebe: wenn zwei gerade Linien ſich mit einem merkbaren Winkel gegen einander neigen, ſo iſt es freilich ungereimt, ſich einbilden zu wollen, daſs ſie ein gemeinſchaftliches Segment haben. Aber man ſetze, dieſe Linien nähern ſich etwa in zwanzig Meilen einen Zoll, ſo ſehe ich nichts Abſurdes darinnen, wenn ich behaupte, daſs ſie bei ihrer Berührung in Eine zuſammenlaufen. Denn, ich bitte euch, nach welchem Geſetze, nach welchem Richtmaaſse urtheilt ihr, wenn ihr behauptet, daſs die Linie, mit welcher ich ſie habe zuſammenlaufen laſſen, unmöglich mit der, mit welcher ſie einen ſo ſchmalen Winkel macht, Eine gerade Linie ausmachen könne? Ihr müſſet doch irgend einen Begriff von einer geraden Linie haben, mit welcher jene Linie nicht zuſammenfällt. Glaubt ihr, daſs die Punkte nicht in derſelbigen Ordnung und nach derſelbigen Regel auf einander folgen, als es die Natur einer geraden Linie erfordert? So muſs ich euch ſagen, auſser, daſs ihr hierdurch einräumt, daſs die Ausdehnung aus untheilbaren Punkten zuſammengeſetzt ſey, welches vielleicht mehr iſt, als ihr zugeben wollet, auſser-

dem muſs euch noch lehren, daſs dieſes erſtlich nicht das Richtmaas iſt, nach welchem wir den Begriff einer geraden Linie bilden; und zweitens, geſetzt, es wäre es auch, ſo haben wir doch nicht eine ſolche Feſtigkeit in unſern Sinnen und in unſrer Einbildung, daſs wir dadurch ganz genau beſtimmen könnten, wo dieſe Ordnung verletzt oder beobachtet wäre. Das urſprüngliche Richtmaas einer geraden Linie iſt im Grunde nichts, als eine allgemeine ſinnliche Vorſtellung; und da können gerade Linien immer ſo gemacht ſeyn, daſs ſie zuſammenlaufen, und doch mit dieſem Richtmaaſse zuſammenſtimmen, wenn es auch nach allen nur thunlichen und erdenklichen Mitteln geſchärft und berichtiget wäre. Auf welche Seite ſich nun die Mathematiker ſchlagen mögen, ſo kommen ſie immer in dieſes Dilemma. Wollen ſie über Gleichheit oder andre Proportionen nach dem genauen und akkuraten Maasſtabe, nämlich durch Aufzählung der kleinen untheilbaren Theile, urtheilen, ſo gebrauchen ſie erſtlich einen Maasſtab, der in der Anwendung unnütz iſt, und zweitens beſtätigen ſie die Untheilbarkeit der Ausdehnung, welche ſie doch beſtreiten wollten. Oder wenden ſie, wie gewöhnlich, den weniger genauen Maasſtab an, der von der Vergleichung der Objekte bei ihrer allgemeinen Erſcheinung hergenommen und durch empiriſche Meſſungen und Nebeneinanderſtellungen verbeſſert iſt; ſo ſind ihre Grundprincipien, wenn ſie gleich gewiſs und untrüglich ſind,

doch

doch zu grob, um den Grund von dergleichen ſubtilen Folgerungen auszumachen, wie man gewöhnlich daraus zieht. Die erſten Principien ſind auf Sinne und Einbildungskraft gegründet. Die Schlüſſe daraus können alſo nie über dieſe Vermögen hinausgehen, und dürfen ihnen noch weit weniger widerſprechen.

Dies mag uns die Augen ein wenig öffnen und uns beweiſen, daſs keine geometriſchen Demonſtrationen für die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung ſo viel Kraft haben könne, als man geneigt iſt, jedem Beweiſe einzuräumen, der mit dergleichen prächtigen Titeln pranget. Zugleich können wir hieraus den Grund lernen, warum der Geometrie in dieſem einzigen Punkte die Evidenz fehlt, da alle ihre übrigen Schlüſſe unſern vollſten Beifall erzwingen. Und in der That, es ſcheint mehr erforderlich zu ſeyn, einen Grund von dieſer Ausnahme anzugeben, als zu zeigen, daſs wir wirklich eine ſolche Ausnahme machen und alle mathematiſchen Beweiſe für die unendliche Theilbarkeit als gänzlich ſophiſtiſch betrachten müſſen. Denn es iſt offenbar, daſs, da kein Begriff von Quantität ins Unendliche theilbar iſt, keine einleuchtendere Ungereimtheit gedacht werden kann, als das Bemühen, zu beweiſen, daſs die Quantität ſelbſt eine unendliche Theilung zulaſſe, und dies noch dazu durch Begriffe zu beweiſen, welche in dieſem Stücke gerade einander entgegengeſetzt ſind. Und ſo wie dieſe Ungereimtheit von

ſelbſt erhellet, ſo giebt es keinen auf ſie gegründeten Beweis, der nicht eine neue Ungereimtheit bei ſich führte, und der nicht einen offenbaren Widerſpruch in ſich enthielte.

Zu Beiſpielen dienen ſolche Beweiſe für die unendliche Theilbarkeit, welche von dem Punkte der Berührung hergenommen ſind. Ich weiſs gewiſs, es wird ſich kein Mathematiker nach den Figuren wollen beurtheilen laſſen, die er auf dem Papiere entwirft, denn dieſe ſind nur nachläſſige Zeichen von dem, was er vortragen will, die nur dazu dienen ſollen, gewiſſe Begriffe, welche der Grund aller unſrer Schlüſſe ſind, deſto leichter herbeizuführen. Dieſe Begriffe ſind es alſo einzig und allein, auf welche ich meine Streitfrage einſchränke. Ich verlange alſo von unſerm Mathematiker, ſich die Begriffe von Cirkel und gerader Linie ſo genau als möglich auszubilden; und ſodann frage ich ihn, ob er bei dem Begriffe ihrer Berührung ſie ſo denkt, daſs ſie ſich in einem mathematiſchen Punkte berühren, oder ob er ſie ſich in der Einbildung nothwendig ſo vorſtellen muſs, daſs ſie einen gewiſſen Raum hindurch zuſammen fortlaufen.

Zu welcher Partei er ſich nun auch ſchlagen mag, ſo verwickelt er ſich immer in gleiche Schwierigkeiten. Behauptet er, er könne ſich einbilden, daſs dieſe Figuren bei der Zeichnung, in ſeiner Einbildung, ſich blos in einem Punkte berühren, ſo giebt er die Möglichkeit des Begriffs, und folglich auch der Sache ſelbſt zu. Sagt er, daſs er ſich dieſe

Linien

Linien in seinem Begriffe von der Berührung als zusammenlaufend gedenken müsse, so erkennt er die Trüglichkeit der geometrischen Demonstrationen an, wenn sie über einen gewissen Grad der Kleinheit getrieben werden; denn es müssen ihm gewiss dergleichen Demonstrationen gegen das Zusammenlaufen einer geraden Linie und eines Cirkels bekannt seyn; d. h. mit andern Worten, er kann beweisen, dass ein Begriff, nämlich der der Konkurrenz, mit zwei andern Begriffen, nämlich denen des Cirkels und der geraden Linie, sich nicht vertragen; ob er gleich zu gleicher Zeit anerkennt, dass diese Begriffe vollkommen mit einander zusammenstimmen.

Fünfter Abschnitt.

Fortsetzung derselben Materie.

Wenn der zweite Theil meines Systems wahr ist, dass der Begriff des Raums oder der Ausdehnung nichts, als der Begriff sichtbarer oder fühlbarer Punkte sey, die nach einer gewissen Ordnung gestellt sind; so folgt, dass wir keinen Begriff von einem leeren Raume bilden können, oder von einem Raume, wo nichts Sichtbares oder Fühlbares wäre. Hiergegen entspringen drei Einwürfe, welche ich zusammen prüfen will, weil die Antwort,

wort, die ich auf den einen zu geben habe, eine Folge von der iſt, die ich für die andern gebrauchen will.

Erſtlich kann man ſagen: Die Menſchen haben ſeit vielen Jahrhunderten über den leeren und vollen Raum disputirt, ohne daſs ſie im Stande geweſen ſind, die Sache zu einer endlichen Entſcheidung zu bringen; und die Philoſophen halten ſich ſelbſt bis auf dieſen Tag noch für berechtigt, unter beiden Meinungen eine zu wählen, je nachdem ſie ihre Phantaſie leitet. Aber der Streit über die Dinge ſelbſt mag einen Grund haben, welchen er will, ſo muſs man doch zugeben, daſs ſich wenigſtens in Beziehung auf die Begriffe etwas Gewiſſes ausmachen laſſen müſſe, und daſs es ganz unmöglich ſey, daſs die Menſchen über den leeren Raum ſo lange hätten räſonniren und ihn entweder vertheidigen oder verwerfen können, wenn ſie nicht wenigſtens einen Begriff von dem hätten, was ſie vertheidigen oder verwerfen.

Zweitens, wenn man dieſen Beweis für die Realität, oder wenigſtens für die Möglichkeit des Begriffs eines Vakuums nicht ſollte gelten laſſen, ſo werden ſie folgende Schlüſſe beweiſen können. Jeder Begriff iſt möglich, der eine nothwendige und richtige Folge anderer möglichen Begriffe iſt. Wenn wir nun annehmen, daſs die Welt gegenwärtig den Raum erfülle, ſo können wir ſie uns leicht ohne Bewegung denken; und dieſer Begriff muſs gewiſs als möglich eingeräumt werden. Es muſs ferner

als

als möglich angenommen werden, daſs ein Theil der Materie durch die göttliche Allmacht vernichtet werden könne, während daſs der andere in Ruhe bleibt. Denn da jeder Begriff, in dem etwas zu unterſcheiden iſt, auch in der Einbildung trennbar iſt, und da jeder in der Einbildung trennbare Begriff auch als insbeſondere exiſtirend gedacht werden kann; ſo iſt offenbar, daſs die Exiſtenz des einen Theilchens der Materie die Exiſtenz eines andern eben ſo wenig in ſich enthält, als eine viereckichte Figur in einem gewiſſen Körper die viereckichte Figur eines andern. Geſteht man dies zu, ſo frage ich, was entſteht aus der Verbindung der zwei möglichen Begriffe von Ruhe und Vernichtung, und was muſs nach unſrer Vorſtellung auf die Vernichtung aller Luft und aller noch ſo feinen Materie in einem Zimmer erfolgen, wenn wir annehmen, daſs die Wände ohne alle Bewegung und Veränderung ſtehen blieben? Einige Metaphyſiker antworten, daſs, da Materie und Ausdehnung daſſelbige wären, die Vernichtung der einen auch die Vernichtung der andern nothwendig nach ſich ziehen müſſe; und daſs ſodann zwiſchen den Wänden gar keine Entfernung mehr ſeyn könnte, ſondern daſs ſie ſich berühren würden; gerade ſo wie meine Hand das Papier berührt, welches unmittelbar vor mir iſt. Aber obgleich dieſe Antwort ſehr gewöhnlich iſt, ſo fordere ich doch dieſe Metaphyſiker auf, ſich die Materie nach ihrer Hypotheſe vorzuſtellen, und ſich einzubilden,

wie

wie Fusboden und Decke mit allen gegen einander überstehenden Seiten des Zimmers sich gegenseitig berühren und doch dabei in Ruhe bleiben und dieselbige Stellung behalten können. Denn wie können zwei Wände, deren Richtung von Süden nach Norden geht, sich berühren, wenn sie an die entgegengesetzten Enden zweier andern Wände stoſsen, die von Osten nach Westen laufen? Und wie kann die Decke und der Fusboden jemals zusammen kommen, wenn sie durch vier Wände getrennt sind, die eine ganz entgegengesetzte Stellung haben? Aendert ihr ihre Lage, so nehmt ihr eine Bewegung an. Stellt ihr euch etwas zwischen ihnen vor, so setzt ihr eine neue Schöpfung zum Voraus. Hält man sich genau an die zwei Begriffe von Ruhe und Vernichtung, so ist der Begriff, welcher daraus entspringt, offenbar nicht der Begriff von einer Berührung der Theile, sondern etwas anders; welches nach einem richtigen Schlusse der Begriff eines Vakuums seyn muſs.

Der dritte Einwurf treibt die Sache noch weiter, und behauptet nicht nur, daſs der Begriff des Leeren nicht nur real und möglich, sondern selbst nothwendig und unvermeidlich sey. Diese Behauptung gründet sich auf die Bewegung, welche wir in den Körpern wahrnehmen, die, wie man vorgiebt, ganz unmöglich und unbegreiflich seyn würde, wenn man nicht einen leeren Raum zuläſst, in welchem sich der eine Körper bewegen müſste, um dem andern Platz zu machen. Ich

brauche

brauche diesen Einwurf nicht weitläuftiger vorzutragen, da er hauptsächlich in die Physik oder Mechanik gehört, und also ausser unsrer gegenwärtigen Sphäre liegt.

Um diese Einwürfe zu beantworten, muss ich ziemlich weit ausholen, und die Natur und den Ursprung verschiedener Begriffe betrachten, damit wir nicht streiten, ohne den Streitpunkt genau zu verstehen. Der Begriff der Finsterniss ist kein positiver Begriff, sondern blos eine Negation des Lichts, oder, eigentlich zu reden, der farbichten und sichtbaren Punkte. Dies ist einleuchtend. Ein Mensch, der sein Gesicht hat, nimmt nichts anders wahr, wenn er seine Augen nach allen Gegenden wendet, die völlig alles Lichts beraubt sind, als der Blindgebohrne; und es ist gewiss, dass ein solcher Mensch keinen Begriff weder von Licht noch von Finsterniss hat. Hieraus folgt, dass wir den Eindruck einer Ausdehnung ohne Materie nicht etwa von der Entfernung aller sichtbaren Gegenstände erhalten; und dass der Begriff einer gänzlichen Finsterniss niemals mit dem Begriffe des leeren Raums einerlei seyn könne.

Man setze ferner, es werde ein Mensch in die Luft gehoben und von einer unsichtbaren Macht ganz sanft fortgeführet; so ist klar, dass er nichts fühlt, und dass er weder einen Begriff von der Ausdehnung, noch irgend einen Begriff von dieser unveränderlichen Bewegung erhält; ja man setze selbst, er bewege seine Füsse hin und her, so kann

auch

auch dieses ihm noch nicht einen solchen Begriff verschaffen. In diesem Falle fühlt er zwar eine gewisse Sensation oder einen Eindruck, dessen Theile auf einander folgen und ihm den Begriff der Zeit geben; aber die Theile sind gewiss nicht in eine solche Ordnung gestellt, die nothwendig ist, wenn man einen Begriff von Raum oder Ausdehnung erhalten soll.

Hieraus erhellet also deutlich, dass Finsterniss und Bewegung, wobei man von allem Sichtbaren und Fühlbaren abstrahirt, uns nimmermehr einen Begriff von Ausdehnung ohne Materie oder von einem leeren Raume geben können; die nächste Frage ist, ob sie uns diesen Begriff verschaffen können, wenn sie mit etwas Sichtbarem und etwas Fühlbarem verbunden sind?

Alle Körper, die sich unserm Auge entdecken, erscheinen, als ob sie auf einer ebenen Fläche gemahlt wären, und ihre verschiedenen Grade der Entfernung werden mehr durch die Vernunft, als durch die Sinne von uns entdeckt. Dies wird von allen Philosophen angenommen. Wenn ich meine Hand vor mich hin halte und meine Finger aus einander sperre, so sind sie durch die blaue Farbe des Firmaments eben so vollkommen von einander abgesondert, als sie es durch irgend ein sichtbares Objekt, das ich dazwischen stellen könnte, nur immer seyn könnten. Um also zu erkennen, ob uns das Gesicht zu der Impression und zu dem Begriffe von dem Leeren verhelfen kann, so müssen wir annehmen,

nehmen, daſs bei einer totalen Finſterniſs uns erleuchtete Körper vorgeſtellt würden, deren Licht blos und allein dieſe Körper ſelbſt entdeckt, ohne uns eine Impreſſion von den uns umgebenden Objekten zu geben.

Eine gleiche Vorausſetzung müſſen wir auch in Betreff der Gegenſtände unſres Gefühls annehmen. Wir dürfen nicht eine gänzliche Entfernung aller fühlbaren Gegenſtände vorausſetzen: durch das Fühlen muſs immer Etwas wahrgenommen werden. Nach einer Zwiſchenzeit oder nach einer Bewegung der Hand oder eines andern Organs der Empfindung können wir einem andern Objekte des Fühlens begegnen, und wenn wir dies verlaſſen, ſtoſsen wir wieder auf ein anderes, und ſo fort, ſo lange es uns gefällt. Die Frage iſt nun, ob nicht etwa dieſe Intervallen uns den Begriff einer Ausdehnung ohne Körper verſchaffen?

Um mit dem erſten Falle anzufangen; ſo iſt klar, daſs, wenn nur zwei leuchtende Körper dem Auge erſcheinen, ſo können wir wahrnehmen, ob ſie mit einander verbunden oder von einander getrennt ſind, ob ſie durch einen groſsen oder kleinen Zwiſchenraum von einander abſtehen, und wenn ſich dieſe Diſtanz ändert, ſo können wir ihre Zu- oder Abnahme mit der Bewegung der Körper wahrnehmen. Aber da in dem angenommenen Falle der Zwiſchenraum kein farbichtes oder fühlbares Ding iſt, ſo kann man ſich hier ein ſolches Vakuum oder eine ſolche von Allem gereinigte Ausdehnung

denken,

denken, die nicht nur der Verftand einfehen, fondern die auch die Sinne wahrnehmen können.

Dies ift unfre natürliche und ganz gewöhnliche Art zu denken, die wir aber bei einigem Nachdenken bald werden verbeffern lernen. Wenn fich zwei Körper darftellen, wo vorher eine gänzliche Finfternifs war, fo ift die einzige Veränderung, die zu entdecken ift, in der Erfcheinung diefer zwei Objekte zu fuchen, alles übrige bleibt, wie zuvor, eine vollkommne Negation des Lichts und aller farbichten oder fühlbaren Objekte. Dies ift nicht nur wahr in Beziehung auf das, was von diefen Körpern entfernt ift, fondern auch von dem wahren Zwifchenraume, der fich zwifchen ihnen findet, er ift nichts, als Finfternifs oder Mangel des Lichts; ohne Theile, ohne Zufammenfetzung, unveränderlich und untheilbar. Da alfo diefer Zwifchenraum eine Wahrnehmung verurfacht, die von der gar nicht verfchieden ift, die ein Blinder durch feine Augen empfängt, oder die uns in der dunkelften Nacht zugeführt werden kann, fo mufs fie mit derfelben einerlei Eigenfchaften haben: und da uns Blindheit und Finfternifs keinen Begriff von Ausdehnung geben, fo ifts unmöglich, dafs die dunkle und gar nicht unterfcheidbare Entfernung zwifchen zwei Körpern jemals diefen Begriff hervorbringen follte.

Der einzige Unterfchied zwifchen einer abfoluten Finfternifs und der Erfcheinung von zwei oder mehr fichtbaren lichten Körpern befteht, wie ich gefagt habe, in den Objekten felbft, und in der

der Art, wie ſie unſre Sinne afficiren. Die Winkel, welche die Lichtſtrahlen, die von ihnen kommen, mit einander formiren; die Bewegung, die in dem Auge erfordert wird, wenn es von einem zum andern übergeht, und die verſchiedenen Theile der Organe, welche durch ſie afficirt werden; dieſe bringen die einzigen Wahrnehmungen hervor, aus welchen wir über die Entfernung urtheilen können. Da aber jede dieſer Wahrnehmungen für ſich einfach und untheilbar iſt, ſo können ſie uns niemals den Begriff der Ausdehnung verſchaffen.

Dies wollen wir durch die Betrachtung des Sinnes, den man das Gefühl nennt, erläutern, und durch die eingebildete Entfernung oder den Zwiſchenraum, der ſich zwiſchen fühlbaren oder ſoliden Gegenſtänden findet. Ich ſetze zwei Fälle, nämlich den, daſs ein Menſch, der in die Luft gehoben wird, ſeine Füſse frei hin und her bewege, ohne an einen fühlbaren Gegenſtand zu ſtoſsen; und ſodann den, daſs ein Menſch, der etwas Fühlbares empfindet, es verläſst, und nach einer merklichen Bewegung wieder ein andres fühlbares Objekt wahrnimmt; und dann frage ich, worinnen die Verſchiedenheit zwiſchen dieſen zwei Fällen beſtehe? Kein Menſch wird ein Bedenken tragen, der Antwort beizutreten, daſs er ganz allein in der Wahrnehmung dieſer Objekte beſteht, und daſs die Empfindung, welche von der Bewegung entſpringt, in beiden Fällen dieſelbe iſt. Da nun dieſe Empfindung nicht im Stande iſt, uns zu dem Begriffe der Aus-

Ausdehnung zu verhelfen, wenn ſie nicht von einer andern Wahrnehmung begleitet iſt; ſo kann ſie uns eben ſo wenig dieſen Begriff verſchaffen, wenn ſie mit Impreſſionen fühlbarer Gegenſtände vermiſcht iſt. Denn dieſe Miſchung bringt keine Veränderung in ihr hervor.

Aber obgleich Bewegung und Finſterniſs weder allein, noch in Begleitung fühlbarer und ſichtbarer Gegenſtände, uns den Begriff eines Vakuums oder einer Ausdehnung ohne Materie verſchaffen können, ſo ſind ſie doch die Urſachen, weshalb wir uns fälſchlich einbilden, dergleichen Begriffe formiren zu können. Denn es iſt ein ſehr nahes Verhältniſs zwiſchen der Bewegung und der Finſterniſs und einer realen Ausdehnung oder der Zuſammenſetzung von ſichtbaren und fühlbaren Objekten.

Erſtlich haben wir zu bemerken, daſs zwei ſichtbare Gegenſtände, die mitten in einer gänzlichen Finſterniſs erſcheinen, die Sinne gerade ſo afficiren, und vermittelſt der Strahlen, welche von ihnen in das Auge ſchieſsen, denſelben Winkel bilden, als ob der Raum zwiſchen ihnen mit ſichtbaren Gegenſtänden angefüllt wäre, wodurch wir einen wahren Begriff von der Ausdehnung erhalten. Die Empfindung der Bewegung iſt gleichfalls dieſelbe, wenn nichts Fühlbares zwiſchen den beiden Körpern iſt, wie wenn wir einen zuſammengeſetzten Körper fühlen, deſſen verſchiedene Theile neben einander geſetzt ſind.

Zwei-

Zweitens finden wir durch Erfahrung, dafs zwei Körper, welche fo geftellt find, dafs fie die Sinne gerade fo afficiren, wie zwei andere, zwifchen denen fich fichtbare ausgedehnte Gegenftände finden, im Stande find, diefelben ausgedehnten Objekte aufzunehmen, ohne einen merklichen Stos zu erhalten, oder durchdrungen zu werden, und ohne an dem Winkel eine Veränderung zu erleiden, unter welchem fie den Sinnen erfcheinen. So wie uns die Erfahrung lehrt, dafs wir ein Objekt nach einem andern nicht fühlen können, ohne ein Intervallum, wo wir die Empfindung von der Bewegung unfrer Hand oder fonft eines Sinnenorgans fühlen; fo zeigt fie uns auch, dafs es möglich ift, dafs daffelbe Objekt mit derfelbigen Empfindung von Bewegung gefühlt werden kann, wenn gleich Eindrücke von andern foliden und fühlbaren Objekten, die dazwifchen liegen, während der Bewegung gefühlt werden. Das heifst mit andern Worten, eine unfichtbare und unfühlbare Diftanz kann in eine fichtbare und fühlbare verwandelt werden, ohne dafs in den von einander ftehenden Objekten irgend eine Veränderung vorgehe.

Drittens bemerke ich als ein anderes Verhältnifs zwifchen diefen zwei Arten der Entfernung, dafs fie beinahe diefelbigen Wirkungen auf jede natürliche Erfcheinung haben. Denn da die Wirkung aller Befchaffenheiten, wie Hitze, Kälte, Licht, Attraktion u. f. w. fich nach Maasgabe ihrer Entferntheit vermindern; fo bemerkt man nur einen gerin-

geringen Unterſchied, ob dieſe Diſtanz mit zuſammengeſetzten und fühlbaren Objekten erfüllt ſey, oder ob ſie nur durch die Art bekannt ſey, wie von einander abſtehende Gegenſtände die Sinne afficiren.

Hier ſind alſo drei Verhältniſſe zwiſchen dem Abſtande, welcher den Begriff der Ausdehnung giebt, und dem andern, der gar nicht mit farbichten oder ſoliden Gegenſtänden angefüllt iſt. Die von einander abſtehenden Objekte afficiren die Sinne auf gleiche Weiſe, ſie mögen auf die eine oder die andre Art von einander getrennt ſeyn; die zweite Art von Abſtand kann in die erſte verwandelt werden, und beide Arten vermindern die Kraft jeder Qualität gleich ſtark.

Dieſe Verhältniſſe zwiſchen den zwei verſchiedenen Arten von Abſtande werden uns einen leichten Grund angeben, wie die eine Art ſo oft für die andre Art hat genommen werden können, und wie man ſich eingebildet habe, einen Begriff von der Ausdehnung zu beſitzen, ohne den Begriff irgend eines Objekts weder des Geſichts, noch des Gefühls. Denn man kann es als eine allgemeine Maxime in der menſchlichen Naturwiſſenſchaft annehmen, daſs da, wo eine enge Verbindung zwiſchen zwei Begriffen iſt, die Seele auſserordentlich leicht geneigt ſey, ſie miſszuverſtehen, und in allen ihren Diskurſen und Räſonnements ſie mit einander zu verwechſeln. Dieſe Erſcheinung kömmt bei ſo vielen Gelegenheiten vor, und iſt von ſo groſsen Folgen,

daſs

dafs ich nicht umhin kann, einen Augenblick dabei zu verweilen, und die Urfachen davon zu unterfuchen. Vorläufig mufs ich nur bemerken, dafs man ja die Erfcheinung felbft von den Urfachen der Erfcheinungen unterfcheiden, und fich nicht einbilden müffe, dafs, wenn mit den letztern einige Ungewifsheit verbunden ift, die erftern eben fo ungewifs feyn müffen. Die Erfcheinung kann real feyn, obgleich meine Erklärung davon fchimärifch ift. Die Falfchheit des einen ift nicht eine Folge von der Falfchheit des andern; ob wir gleich zu gleicher Zeit bemerken müffen, dafs es uns fehr natürlich ift, dergleichen Folgerungen zu ziehen; welches eben ein fehr deutlicher Beleg zu dem Satze ift, den ich mir zu erklären vorgenommen habe.

Wenn ich die Verhältniffe von Aehnlichkeit, Kontiguität und Kauffalität als letzte Gründe der Vereinigung unter Begriffen annahm, ohne ihre fernern Urfachen zu unterfuchen, fo war es mehr, um meinem erften Grundfatze treu zu bleiben, nach welchem wir zuletzt doch bei einer Erfahrung ftehen bleiben müffen, als aus Mangel eines fcheinbaren und plaufiblen Grundes, den ich bei Gelegenheit diefer Materie hätte aus einander fetzen können. Es würde mir leicht gefallen feyn, eine Art von Struktur des Gehirns zu erfinnen und zu zeigen, wie bei der Vorftellung eines Begriffs die Lebensgeifter in alle benachbarte Wege laufen, und die andern Begriffe, die mit ihr in Verbindung ftehen, aufftören. Aber ob ich gleich ei-

nige Vortheile, die ich aus dieser Erklärungsart des Zusammenhangs der Begriffe hätte ziehen können, vernachläſſiget habe, ſo ſehe ich mich doch genöthigt, hier meine Zuflucht zu ihr zu nehmen, um die Irrthümer zu erklären, die aus dieſen Verhältniſſen entſtehen. Da nämlich die Seele eine Kraft hat, nach Belieben einen Begriff zu erwecken, ſobald ſie die Lebensgeiſter nach derjenigen Gegend des Gehirns bewegt, wo der Begriff ſeinen Sitz hat; ſo erwecken dieſe Lebensgeiſter den Begriff allemal, wenn ſie gerade wieder auf dieſelbige Spur kommen und diejenige Zelle berühren, welche dem Begriffe gehört. Da aber ihre Bewegung ſelten eine gerade Richtung hat, und ſich natürlicherweiſe bald auf dieſe, bald auf jene Seite ein wenig wendet; ſo fallen aus dieſem Grunde die Lebensgeiſter in die benachbarten Wege, und erwecken andre verbundene Begriffe, ſtatt deren, welche die Seele anfänglich zu ihren Zwecken verlangte. Dieſe Verwechſelung merken wir nicht allemal, ſondern ſetzen immer noch denſelbigen Lauf der Gedanken fort, gebrauchen die Beziehungsbegriffe, die ſich uns darbieten, und wenden ſie in unſerm Räſonnement gerade ſo an, als ob ſie mit denen, die wir verlangten, einerlei wären. Dies iſt die Urſache von mehrern Irrthümern und Trugſchlüſſen in der Philoſophie, wie ſich ſolches natürlich denken läſst, und wie man leicht zeigen könnte, wenn es die Gelegenheit erforderte.

Von

Von den drei obigen Verhältnissen ist das Verhältniss der Aehnlichkeit die fruchtbarste Quelle von Irrthümern; und, in der That, es giebt wenig Irrthümer im Schliessen, welche nicht grossentheils ihren Ursprung darin haben. Aehnliche Begriffe stehen nicht nur mit einander im Verhältnisse, sondern die Handlungen des Verstandes, die wir bei ihrer Betrachtung gebrauchen, sind auch so wenig verschieden, dass wir nicht im Stande sind, sie von einander zu unterscheiden. Dieser letzte Umstand ist von wichtigen Folgen; und wir können es für etwas ganz Allgemeines gelten lassen, dass, wo die Handlungen des Gemüths in Bildung zweier Begriffe sich ähnlich oder dieselben sind, wir allemal Gefahr laufen, diese Begriffe zu verwechseln und den einen statt des andern zu nehmen. Hiervon werden wir in der Folge dieser Abhandlung mehrere Beispiele sehen. Aber obgleich die Aehnlichkeit dasjenige Verhältniss ist, welches am leichtesten einen Irrthum in den Begriffen veranlassen kann, so können doch auch die beiden andern der Kontiguität und Kaussalität denselben Einfluss haben. Wir könnten die Figuren der Dichter und Redner als hinreichende Beweise hiervon vorbringen, wenn es eben so gewöhnlich, als vernünftig wäre, in metaphysischen Abhandlungen unsre Beweise aus diesem Reiche zu ziehen. Allein, damit die Metaphysiker dies nicht als unter ihrer Würde verwerfen mögen, so will ich einen Beweis von einer Bemerkung entlehnen, welche recht eigentlich

auf ihrem eignen Gebiete gemacht ift, nämlich von der Bemerkung, dafs es ganz gewöhnlich ift, dafs die Menfchen Worte ftatt der Begriffe gebrauchen, und dafs fie in ihrem Räfonnement, anftatt zu denken, blos reden. Wir gebrauchen Worte ftatt Begriffe, weil fie gemeiniglich fo feft unter einander verknüpft find, dafs die Seele fie aufserordentlich leicht mit einander verwechfelt. Und diefes ift ebenfalls der Grund, warum wir den Begriff des Abftandes, der weder als fichtbar noch als fühlbar betrachtet wird, an die Stelle derjenigen Ausdehnung fetzen, welche nichts ift, als eine Zufammenfetzung von fichtbaren oder fühlbaren Punkten, die in einer gewiffen Ordnung geftellt find. In der Verurfachung diefes Irrthums kommen die zwei Verhältniffe der Aehnlichkeit und der Kauffalität zufammen. Denn da die erfte Art des Abftandes in die zweite verwandelt werden kann, fo ift fie in diefer Hinficht eine Art von Urfache; und die Gleichheit in der Art und Weife, wie fie die Sinne afficiren und jede Qualität vermindern, macht das Verhältnifs der Aehnlichkeit aus.

Nach diefer Reihe von Schlüffen und Erklärungen meiner Grundfätze bin ich nun im Stande, auf alle gemachten Einwürfe zu antworten, fie mögen nun aus der Metaphyfik oder aus der Mechanik entlehnt feyn. Der häufige Streit über ein Vakuum oder eine Ausdehnung ohne Materie beweift nicht die Realität des Begriffs, worüber geftritten wird; denn es ift nichts gewöhnlicher, als Menfchen

ſchen zu ſehen, die ſich in dieſem Stücke täuſchen; beſonders, wenn ſich vermittelſt eines engen Verhältniſſes ein andrer Begriff darſtellt, welcher die Gelegenheit ihres Irrthums iſt.

Dieſelbige Antwort können wir auch auf den zweiten Einwurf geben, der von der Verbindung der Begriffe von Ruhe und Vernichtung hergenommen iſt. Wenn alles Reale in einem Zimmer vernichtet iſt, und die Mauern unbeweglich ſtehen bleiben, ſo muſs das Zimmer gerade noch ſo wahrgenommen werden, als jetzt, da die Luft, welche es erfüllt, kein Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung iſt. Dieſe Vernichtung läſst dem Auge jenen erdichteten Abſtand, welcher durch die verſchiedenen Theile des Organs, die afficirt worden ſind, entdeckt iſt; und dem Gefühl denjenigen, welcher in der Empfindung der Bewegung der Hand oder eines andern Gliedes des Körpers beſteht. Umſonſt würden wir noch etwas weiter zu entdecken ſuchen. Wir mögen dieſe Materie drehen und wenden, wie wir nur immer wollen, wir finden auſser dieſen Impreſſionen nichts, was ein ſolches Objekt nach der vorausgeſetzten Vernichtung hervorbringen könnte; und es iſt ſchon bemerkt worden, daſs Impreſſionen keine Begriffe verurſachen können, als ſolche, die ihnen ähnlich ſind.

Wenn man annehmen kann, daſs ein Körper zwiſchen zwei andern vernichtet wird, ohne daſs dadurch eine Veränderung in denen vorgeht, welche

che ihn von allen Seiten umgeben, ſo muſs man ſich eben ſo leicht vorſtellen, wie ein neuer geſchaffen werden kann, ohne daſs dadurch eine Veränderung vorgeht. Nun aber hat die Bewegung eines Körpers gerade die Wirkung, als ſeine Erſchaffung. Die abſtehenden Körper werden in dem einen Falle nicht mehr afficirt, als in dem andern. Dies reicht hin, die Einbildungskraft zu befriedigen, und beweiſt, daſs kein Widerſtreit in einer ſolchen Bewegung ſey. Hernach kommt die Erfahrung ins Spiel, und überzeugt uns, daſs zwei Körper, welche die obenbeſchriebene Lage gegen einander haben, wirklich mit einer ſolchen Fähigkeit verſehen ſind, Körper zwiſchen ſich aufzunehmen, und daſs der Verwandlung des unſichtbaren und unfühlbaren Abſtandes in einen ſichtbaren und fühlbaren kein Hinderniſs im Wege ſteht. So natürlich inzwiſchen dieſe Verwandlung ſcheinen mag, ſo können wir doch nicht ſicher ſeyn, ob ſie wirklich ausführbar iſt, bevor uns nicht die Erfahrung darüber belehrt hat.

So ſcheint es alſo, als ob ich die drei obigen Einwürfe beantwortet hätte; ob ich gleich zu gleicher Zeit einſehe, daſs wenige damit zufrieden ſeyn werden, und daſs man unmittelbar wieder neue Einwürfe und Schwierigkeiten vorbringen wird. Man wird wahrſcheinlicherweiſe ſagen, daſs mein Räſonnement nichts in der Materie ſelbſt aufhellet, daſs ich nur die Art und Weiſe erkläre, wie Objekte die Sinne afficiren, ohne die reale Natur und die

die Wirkungen derselben selbst aus einander zu setzen. Ob sich gleich nichts Sichtbares oder Fühlbares zwischen zwei Körpern findet, so finden wir doch durch Erfahrung, dass die Körper in Beziehung auf das Auge in derselbigen Ordnung gesetzt werden können, und dass dieselbe Bewegung der Hand erfordert wird, wenn sie von einem Objekte zum andern fortgehen will, als wenn er durch etwas Sichtbares und Fühlbares getheilt wäre. Man findet also durch Erfahrung, dass diese unsichtbare und unfühlbare Distanz eine Fähigkeit enthält, einen Körper aufzunehmen, oder sichtbar und fühlbar zu werden. Hier ist das Ganze meines Systems; und in keinem Theile desselben habe ich mich bemüht, die Ursache zu erklären, welche die Körper auf diese Art trennt, und ihnen die Fähigkeit ertheilt, andre zwischen sich aufzunehmen, ohne dass sie gestossen oder durchdrungen werden.

Diesen Einwurf beantworte ich dadurch, dass ich mich für schuldig erkenne und geradezu gestehe, dass es niemals meine Absicht gewesen ist, weder in die Natur der Körper einzudringen, noch die geheimen Ursachen ihrer Wirkungen zu erklären. Denn ausserdem, dass dieses gar nicht zu meinem gegenwärtigen Vorhaben gehört, fürchte ich noch, dass ein solches Unternehmen ganz über den Grenzpunkt des menschlichen Verstandes geht, und dass wir niemals den Körper anders, als durch solche äusserliche Eigenschaften erkennen können, die sich den Sinnen offenbaren. Die stolze Anmassung

derer,

derer, welche ſich noch tieferer Kenntniſſe rühmen, kann ich nicht ehr gut heiſsen, bis ich wenigſtens in einem Beiſpiele ſehe, daſs ſie in ihren Entdeckungen glücklich geweſen ſind. Gegenwärtig begnüge ich mich damit, daſs ich die Art und Weiſe vollkommen kenne, wie die Objekte meine Sinne afficiren, und ihre Verbindungen, ſo weit uns ſolche die Erfahrung lehren kann. Dies iſt für die Geſchäfte im Leben hinreichend; und dies iſt alſo auch für meine Philoſophie genug, welche nur die Natur und die Urſachen unſrer Vorſtellungen oder der Impreſſionen und Begriffe erklären will *).

Ich

*) So lange wir unſre Spekulationen auf die Erſcheinungen der Objekte, in Beziehung auf unſre Sinne einſchränken, ohne uns auf Unterſuchungen über ihre reale Natur und ihre Wirkungen an ſich einzulaſſen, ſind wir vor allen Schwierigkeiten ſicher, und können durch keine Frage in Verlegenheit geſetzt werden. So, wenn man gefragt wird, ob eine unſichtbare und unfühlbare Diſtanz, die ſich zwiſchen zwei Objekten befindet, etwas, oder nichts ſey: ſo iſt es leicht, zu antworten, daſs ſie allerdings Etwas ſey, nämlich eine Eigenſchaft der Dinge, welche die Sinne auf eine ſolche beſtimmte Art afficirt. Frägt man, ob ſich zwei Objekte, zwiſchen denen ein ſolcher Abſtand iſt, berühren, oder nicht: ſo kann man antworten, daſs dieſes von der Definition des Worts berühren abhange. Heiſst, Objekte berühren ſich, ſo viel, als es iſt nichts Fühlbares dazwiſchen, ſo berühren ſie ſich.

Ich werde dieſe Abhandlung über die Ausdehnung mit einem paradoxen Satze beſchlieſsen, welcher leicht aus dem vorhergehenden Räſonnement erklärt werden kann. Dieſes Paradoxon iſt, daſs, wenn ihr dem unſichtbaren und unfühlbaren Abſtande, oder mit andern Worten, der Fähigkeit, ein ſichtbarer und fühlbarer Abſtand zu werden, den Namen des Vakuums geben wollt, daſs alsdenn Ausdehnung und Materie einerlei ſind, und daſs doch ein Vakuum iſt. Wollt ihr ihm dieſen Namen nicht geben, ſo iſt Bewegung in dem Vollen ohne Stos bis ins Unendliche möglich, ohne ſich in einem Cirkel

ſich. Heiſst es aber ſo viel, als ihre Bilder afficiren die angrenzenden Theile des Auges, und die Hand fühlt beide Obiekte ſucceſſive, ohne daſs eine andre Bewegung dazwiſchen wäre, ſo berühren ſich dieſe Objekte nicht. Die Erſcheinungen der Objekte ſind für unſre Sinne immer einſtimmig; und die Schwierigkeiten entſpringen aus keiner andern Quelle, als aus der Dunkelheit der Ausdrücke, welche wir gebrauchen.

Gehen wir mit unſern Unterſuchungen über die Erſcheinungen der Sinne hinaus, ſo fürchte ich, daſs unſere mehreſten Schlüſſe zweifelhaft und ungewiſs werden. So, wenn man frägt, ob ein unſichtbarer und unfühlbarer Zwiſchenraum allemal mit einem Körper, oder mit etwas erfüllt ſey, das bei vollkommnern Organen uns ſichtbar oder fühlbar werden würde, oder nicht; ſo muſs ich bekennen, daſs ich auf beiden Seiten nichts Entſcheidendes antreffe; ob ich gleich ſelbſt zur

Cirkel zu drehen, und ohne sich einander zu durchdringen. Wie wir uns aber auch hierüber ausdrücken mögen, so müssen wir allemal gestehen, dass wir keinen Begriff von einer realen Ausdehnung haben, ohne sie mit empfindbaren Objekten zu erfüllen und ohne Theile als sichtbar oder fühlbar zu denken.

Was die Lehre anbetrift, dass die Zeit nichts anders sey, als die Art und Weise, in welcher gewisse reale Objekte wirklich sind; so bemerke ich, dass sie denselbigen Einwürfen unterworfen ist, als die ähnliche Lehre von der Ausdehnung. Wenn es ein hinreichender Beweis wäre, dass wir den Begriff eines Vakuums haben, weil wir über dasselbige

zur entgegengesetzten Meinung geneigt bin, weil sie den gewöhnlichen und gemeinen Begriffen mehr gemäs ist. Wenn man die Newtonsche Philosophie recht versteht, so will sie nicht mehr sagen, als dies. Man räumt ein Vakuum ein, d. h. Körper können in einer solchen Ordnung gestellt werden, dass sie noch andre, ohne gestossen oder durchdrungen zu werden, aufnehmen können. Die wahre Natur dieser Stellung der Körper ist unbekannt. Wir kennen blos ihre Wirkungen auf die Sinne, und ihr Vermögen, Körper aufzunehmen. Nichts ist dieser Philosophie gemäser, als ein bescheidener Skepticismus, bis auf einen gewissen Grad getrieben, und ein aufrichtiges Geständniss unsrer Unwissenheit über Gegenstände, die alle menschliche Fassungskraft übersteigen.

felbige disputiren; fo müfsten wir aus demfelbigen Grunde auch einen Begriff von einer Zeit ohne alle wechfelnde wirkliche Dinge haben; weil über keine Sache gewöhnlicher und häufiger räfonnirt wird. Dafs wir aber deffen ungeachtet keinen Begriff davon haben, ift gewifs. Denn woher follte er entfprungen feyn? Rührt er von einer Impreffion der Sinnlichkeit oder der Reflexion her? Macht uns diefes zuvor recht deutlich, damit wir feine Natur und Befchaffenheiten kennen lernen. Könnt ihr aber keine folche Impreffion ausfindig machen, fo könnt ihr verfichert feyn, dafs ihr irret, wenn ihr euch einbildet, einen folchen Begriff zu haben.

Ob es aber gleich unmöglich ift, eine Impreffion aufzuweifen, von welcher der Begriff der Zeit, ohne wechfelnde Exiftenz abgeleitet wäre; fo können wir doch leicht diejenigen Erfcheinungen ausfindig machen, welche uns zu diefer Einbildung verführen. Denn wir müffen bemerken, dafs in unfrer Seele ein kontinuirlicher Flufs von Wahrnehmungen ift; fo dafs der Begriff der Zeit uns immer gegenwärtig ift; wenn wir nun ein bleibendes Objekt um fünf Uhr betrachten, und dann wieder um fechs Uhr; fo find wir geneigt, diefen Begriff gerade auf die Art anzuwenden, als ob jeder Augenblick durch eine verfchiedene Lage oder Veränderung des Objekts verfchieden wäre. Die erfte und zweite Erfcheinung des Objekts, welche mit der Folge unfrer Vorftellungen verglichen find, fcheinen eben fo entfernt von einander zu feyn, als ob

fich

ſich das Objekt wirklich verändert hätte. Hierzu kömmt noch, was uns die Erfahrung lehrt, daſs dieſes Objekt wirklich zwiſchen ſeinen beiden Erſcheinungen einer ſolchen Anzahl von Veränderungen fähig war; daſs alſo die unveränderliche oder vielmehr erdichtete Beharrlichkeit dieſelbige Wirkung auf jede Beſchaffenheit hat, die ſie vermehrt oder vermindert, als jene Succeſſion, welche die Sinne empfinden. Dieſe drei Verhältniſſe machen uns geneigt, unſre Begriffe zu vermengen, und uns einzubilden, als ob wir einen Begriff von Zeit und Dauer ohne Veränderung oder Folge haben könnten.

Sechſter Abſchnitt.

Von dem Begriffe des Daſeyns überhaupt und dem Begriffe des äuſsern Daſeyns insbeſondere.

Es wird nicht undienlich ſeyn, ehe wir unſern Gegenſtand verlaſſen, noch vorher die Begriffe der Exiſtenz und der äuſsern Exiſtenz zu erklären; welche eben ſo wohl ihre Schwierigkeiten haben, als die Begriffe von Zeit und Raum. Denn wenn wir alle die beſondern Begriffe, welche wir

in

in unſerm künftigen Räſonnement brauchen, vollkommen verſtehen, ſo werden wir dadurch um deſto beſſer zur Prüfung der Natur der wiſſenſchaftlichen Erkenntniſs und der Wahrſcheinlichkeit vorbereitet ſeyn.

Es giebt keine Impreſſion und keinen Begriff irgend einer Art in unſerm Bewuſstſeyn oder in unſerm Gedächtniſs, den wir nicht als exiſtirend dächten, und offenbar iſt der vollkommenſte Begriff und die Ueberzeugung vom Daſeyn aus dieſem Bewuſstſeyn entſprungen. Hieraus flieſst ein Dilemma, das ſo klar und ſo ſtringent iſt, als man ſich es nur immer vorſtellen kann, nämlich, daſs, weil kein Begriff und keine Impreſſion vorgeſtellt werden kann, ohne daſs ihr zugleich das Prädikat der Exiſtenz beigelegt werde, der Begriff der Exiſtenz entweder von einer beſondern Impreſſion hergeleitet werden müſſe, die mit jeder Wahrnehmung und jedem Objekte unſres Denkens verbunden ſeyn muſs, oder daſs er mit dem Begriffe der Wahrnehmung oder des Objekts identiſch ſeyn müſſe.

So wie dieſes Dilemma eine offenbare Folge des Grundſatzes iſt, daſs jeder Begriff von einer ihm ähnlichen Impreſſion herrührt; ſo iſt auch unſre Entſcheidung zwiſchen den Sätzen dieſes Dilemma's nicht mehr zweifelhaft. Denn es iſt falſch, daſs die Exiſtenz eine beſondere Impreſſion ſeyn ſollte, die jede Impreſſion und jeden Begriff begleitete, indem es gar nicht zwei verſchiedene Eindrücke giebt, die ſo verbunden wären, daſs ſie gar

nicht

nicht von einander getrennt werden könnten. Obschon gewisse äusere Empfindungen zuweilen vereinigt zu seyn scheinen, so finden wir doch bald, dass sie eine Scheidung erlauben, und sich jede insbesondere vorstellen lassen. Und so kann also der Begriff der Existenz nicht von einer besondern Impression abgeleitet seyn, obgleich eine jede Impression und jeder Begriff im Bewusstseyn als existirend betrachtet wird.

Der Begriff der Existenz ist also mit dem Begriffe dessen, was wir als existirend denken, identisch. Die Sätze, an ein Ding denken, und an dasselbe als existirend denken, sind gar nicht von einander verschieden. Der Begriff der Existenz fügt keine neue Bestimmung zum Objekte hinzu, wenn er mit dem Begriffe desselben verknüpft wird. Wir mögen uns vorstellen, was wir wollen, so stellen wir es uns als existirend vor. Jeder Begriff, den wir uns formiren, ist der Begriff eines Seyns, und der Begriff eines Seyns ist jeder Begriff, den wir formiren.

Wer dieses nicht zugeben will, muss nothwendigerweise jene besondere Impression ausfindig machen, von welcher der Begriff der Wirklichkeit abgeleitet ist, und muss beweisen, dass diese Impression mit jeder Wahrnehmung, die wir uns als existirend vorstellen, unzertrennlich verbunden sey. Dies können wir aber ohne Anstand für unmöglich erklären.

Die

Die oben *) feftgefetzte Unterfcheidung der Begriffe ohne einen realen Unterfchied kann uns hier nichts helfen. Iene Art der Unterfcheidung findet man an den verfchiedenen Aehnlichkeiten, die ein und derfelbe einfache Begriff mit mehrern verfchiedenen Begriffen hat. Aber kein Gegenftand kann feiner Exiftenz nach mit andern Gegenftänden als ähnlich oder als verfchieden vorgeftellt werden. Denn ein jedes Objekt, welches vorgeftellt wird, mufs nothwendigerweife ein Dafeyn haben.

Ein gleiches Räfonnement pafst auf den Begriff der äufsern Exiftenz. Es wird von allen Philofophen gemeinfchaftlich eingeräumt, und erhellet auch fonft fchon von felbft, dafs dem Gemüthe nichts auf eine reelle Art gegenwärtig ift, als feine Vorftellungen, oder feine Impreffionen und Begriffe, und dafs äufsere Objekte uns blos durch folche Vorftellungen bekannt werden, wozu fie Gelegenheit geben. Haffen, Lieben, Denken, Fühlen, Sehen, alles dies ift nichts, als Vorftellen.

Wenn alfo dem Gemüthe nichts gegenwärtig ift, als Wahrnehmungen oder Vorftellungen, und alle Begriffe von etwas abgeleitet find, das vorher dem Gemüthe gegenwärtig gewefen ift; fo folgt, dafs es uns ganz unmöglich fey, einen Begriff oder ein Ding zu denken oder uns vorzuftellen, das fich der Art nach von Begriffen und Impref-

fionen

*) Th. 1. Abfchn. 7.

ſionen unterſchiede. Wir mögen unſre Aufmerkſamkeit noch ſo ſehr auſser uns ſelbſt richten, und unſre Einbildungskraft bis zu den Himmeln oder die entfernteſten Grenzen des Weltalls treiben; ſo werden wir doch nie einen einzigen Schritt über uns ſelbſt hinauskommen, und werden nie eine andre Art von Exiſtenz wahrnehmen, als ſolche Vorſtellungen, welche in dem engen Kreiſe unſrer Selbſt erſchienen ſind. Dieſes iſt das Univerſum für die Einbildungskraft, und wir haben keinen Begriff, der nicht hier erzeugt wäre.

Wollen wir recht tief in den Begriff der äuſsern Objekte eindringen, in ſo fern wir ſie als von unſern Wahrnehmungen ſpecifiſch verſchieden denken, ſo ſagen wir, daſs wir einen bloſsen Verhältniſsbegriff von ihnen haben, ohne Anſpruch darauf zu machen, die ſich verhaltenden Objekte zu begreifen. Im gemeinen Leben aber achten wir auf dieſen Unterſchied gar nicht; ſondern legen ihnen blos verſchiedene Beziehungen, Verbindungen und eine verſchiedene Dauer bei. Doch hiervon mehr in der Folge *).

*) Th. 4. Abſchn. 2.

Drit-

Dritter Theil.
Von der (gewiſſen) Erkenntniſs und der Wahrſcheinlichkeit.

Erſter Abſchnitt.
Von der (gewiſſen) Erkenntniſs.

Es giebt *) ſieben verſchiedene Arten philoſophiſcher Verhältniſſe, nämlich Aehnlichkeit, Identität, Verhältniſſe von Raum und Zeit, Proportionen bei den Gröſsen oder Zahlen, Grade der Qualitäten, Widerſtreit und Kauſſalität. Dieſe Verhältniſſe kann man in zwei Klaſſen eintheilen; in ſolche, die ganz von den Begriffen abhängen, welche wir zuſammen vergleichen, und in ſolche, die verändert werden können, ohne daſs eine Veränderung in den Begriffen vorgeht. So entdecken wir durch den Begriff des Dreiecks das Verhältniſs der Gleichheit, nach welchem die drei Winkel deſſelben zwei rechten Winkeln gleich ſind, und dieſes Verhältniſs iſt unveränderlich, ſo lange unſer Begriff derſelbe bleibt. Hingegen können ſich die Verhältniſſe der Kontiguität und des Abſtandes ändern, wenn nur die Objekte ihre Stellen verwechſeln, ohne daſs in den Gegenſtänden ſelbſt

*) S. Th. 1. Abſchn. 5.

felbft oder deren Begriffen einige Veränderung vorgeht; und ihre Stelle hängt von hundert verfchiedenen Zufällen ab, die das Gemüth unmöglich vorherfehen kann. Mit der Identität und Kauffalität ift es derfelbige Fall. Wenn zwei Objekte gleich einander vollkommen ähnlich find, und felbft an derfelbigen Stelle zu verfchiedenen Zeiten erfcheinen, fo können fie doch numerifch verfchieden feyn. Und da die Kraft, vermöge welcher ein Ding das andre hervorbringt, nie allein durch ihren blofsen Begriff entdeckt werden kann, fo ift offenbar, dafs Urfache und Wirkung Verhältniffe find, von denen wir durch die Erfahrung unterrichtet werden, und nicht durch abftraktes Räfonnement oder Reflexion. Es ift kein einziges Phänomen, felbft das allereinfachfte nicht, welches aus den Eigenfchaften der Objekte, fo wie fie uns erfcheinen, zum Voraus beftimmt werden könnte, oder welches wir ohne Hülfe unfres Gedächtniffes oder der Erfahrung vorherfehen könnten.

Es erhellet alfo, dafs von diefen fieben philofophifchen Verhältniffen nur vier übrig bleiben, welche, da fie allein von Begriffen abhängen, Gegenftände der Erkenntnifs und Gewifsheit werden können. Diefe vier Verhältniffe find Aehnlichkeit, Widerftreit, Grade in der Qualität und Proportionen in Gröfsen oder Zahlen. Drei von diefen Verhältniffen find beim erften Anblicke zu entdecken, und fallen eigentlich mehr in das Gebiet der Anfchauung, als der

Vernunft-

Vernunftbeweife. Wenn ein Objekt dem andern ähnlich ift, fo fällt die Aehnlichkeit fogleich ins Auge, oder vielmehr, fie afficirt das Gemüth; und felten erfordert fie eine zweite Prüfung. So ifts auch mit dem Widerftreite und den Graden der Qualität. Kein Menfch kann daran zweifeln, dafs Seyn und Nichtfeyn einander aufheben und völlig unvertragfam und widerfprechend find. Und ob es gleich unmöglich ift, die Grade der Qualitäten, wie Farbe, Gefchmack, Hitze, Kälte u. f. w. ganz genau zu beftimmen, wenn ihr Unterfchied ganz klein ift; fo ift es doch leicht, anzugeben, ob der eine gröfser oder kleiner ift, als der andere, fobald ihr Unterfchied beträchtlich wird. Und diefe Entfcheidung ift man im Stande fogleich zu fällen, ohne einige Unterfuchung oder Anftrengung des Denkens.

Bei Beftimmung der Proportionen unter den Gröfsen oder Zahlen können wir faft eben fo verfahren, und mit einem Blicke das Gröfsere oder Kleinere in den Zahlen oder Figuren beftimmen; befonders, wenn der Unterfchied grofs und merklich ift. Was die Gleichheit oder die genaue Beftimmung der Proportion anbetrift, fo können wir folche bei einem kurzen Ueberblicke blos rathen, aufser in fehr kleinen Zahlen, oder fehr befchränkten Theilen der Ausdehnung; welche in einem Augenblicke gefafst werden können, und wo wir gleich die Unmöglichkeit einfehen, in einen beträchtlichen Irrthum zu fallen. In allen übrigen

Fällen müſſen wir die Verhältniſſe mit einiger Freiheit angeben, oder zu einer mehr künſtlichen Methode ſchreiten.

Ich habe ſchon bemerkt, daſs die Geometrie, oder die Kunſt, vermöge welcher wir die Verhältniſſe der Figuren beſtimmen; ob ſie ſchon ſo wohl an Allgemeinheit, als Genauigkeit das ſchwankende Urtheil der Sinne und der Einbildungskraft weit übertrift; doch nie eine vollkommne Präciſion und Akkurateſſe erreiche. Ihre erſten Principien ſind doch nur von der allgemeinen Erſcheinung der Gegenſtände abgezogen; und dieſe Erſcheinung kann uns niemals die gehörige Sicherheit geben, wenn wir die erſtaunliche Kleinheit erwägen, deren die Natur fähig iſt. Unſre Begriffe ſcheinen uns die vollkommne Verſicherung zu geben, daſs zwei gerade Linien kein gemeinſchaftliches Segment haben können; aber wenn wir dieſe Begriffe genau erwägen, ſo werden wir finden, daſs ſie immer eine merkliche Neigung der beiden Linien gegen einander vorausſetzen, und daſs wir, ſobald ſie einen zu kleinen Winkel formiren, keinen ſo akkuraten Maasſtab für eine gerade Linie haben, durch den wir uns von der Wahrheit dieſes Satzes vollkommen überzeugen könnten. Und dieſes iſt der Fall mit den mehreſten Grundſätzen der Mathematiker.

Algebra und Arithmetik bleiben noch als die einzigen Wiſſenſchaften übrig, in welchen wir eine Kette von Schlüſſen bis zu dem höchſten Grade der Fein-

Feinheit fortführen, und doch eine vollkommne Genauigkeit und Gewifsheit behalten können. Wir find im Befitze eines fehr genauen Maasftabes, nach welchem wir über die Gleichheit und Proportion der Zahlen urtheilen können; und je nachdem fie mit diefem Maafse übereinftimmen, oder nicht, darnach beftimmen wir ihre Verhältniffe, ohne irgend eine Möglichkeit zu irren. Wenn zwei Zahlen fich fo verhalten, dafs alle Einheiten der einen mit allen Einheiten der andern übereinftimmen, fo fagen wir, dafs fie einander gleich find; und blos der Mangel eines folchen Maasftabes der Gleichheit in der Ausdehnung ift fchuld daran, dafs die Geometrie kaum für eine vollkommne und untrügliche Wiffenfchaft gehalten werden kann.

Aber hier mufs ich einer Schwierigkeit begegnen, die man mir machen könnte, wenn ich behaupte, dafs, obgleich die Geometrie denjenigen vollkommnen Grad von Präcifion und Gewifsheit nicht erreicht, welcher der Arithmetik und Algebra eigen ift, diefelbe demohnerachtet die unvollkommnen Urtheile unfrer Sinne und Einbildungskraft weit übertrift. Der Grund, warum ich der Geometrie diefe Unvollkommenheit beilege, ift, weil fie ihre urfprünglichen und letzten Urprincipien allein aus den Erfcheinungen felbft, oder aus der Erfahrung fchöpft; und deshalb läfst fich glauben, dafs ihr diefe Unvollkommenheit ftets ankleben und fie auf immer verhindern werde, eine gröfsere Genauigkeit in der Vergleichung der Objekte

oder

oder der Begriffe zu erreichen, als wie sie uns das Auge oder die Einbildung allein gewähren kann. Ich gestehe, daſs sie dieser Mangel so weit begleitet, daſs er sie auf immer abhalten wird, je Ansprüche auf eine ganz vollkommne Gewiſsheit zu machen. Aber weil diese Fundamentalsätze von den leichtesten, der Täuschung am wenigsten unterworfenen Erfahrungen abhängen, so gewähren sie ihren Folgen einen Grad von Genauigkeit, dessen diese Folgen allein genommen keinesweges fähig sind. Es ist für das bloſse Auge unmöglich, auszumitteln, daſs die Winkel eines Tausendecks 1996 rechten Winkeln gleich sind, oder auch nur eine solche Proportion unter den Winkeln zu vermuthen, aber wenn man annimmt, daſs gerade Linien nie zusammen fortlaufen können; daſs sich zwischen zwei gegebenen Punkten nicht mehr als Eine gerade Linie ziehen lasse, so können die daraus entstehenden Irrthümer nie von Folgen seyn. Und dieses ist eigentlich die Natur und der Vortheil der Geometrie, daſs sie uns immer solche Erfahrungen vorhält, die uns, vermöge ihrer Simplicität, in keinen beträchtlichen Irrthum führen können.

Ich ergreife diese Gelegenheit, noch eine zweite Bemerkung hier einflieſsen zu lassen, die unsre demonstrativischen Schlüsse betrift, und welche bei demselbigen Gegenstande der Mathematik entstehet. Gewöhnlicherweise behaupten die Mathematiker, daſs diejenigen Begriffe, welche ihre Objekte ausmachen, von so verfeinerter und geistiger Natur

wären,

wären, dafs fie von der Phantafie gar nicht gefafst werden könnten, fondern durch einen reinen und intellektuellen Blick, deffen die obern Seelenkräfte allein fähig wären, begriffen werden müfsten. Diefelbe Sprache hört man in den mehreften Theilen der Philofophie, und man macht vornehmlich Gebrauch davon, wenn man die abftrakten Begriffe erklären und zeigen will, wie wir z. E. einen Begriff von einem Dreieck formiren können, das weder ein gleichfeitiges noch gleichfchenklichtes, noch fonft auf irgend eine beftimmte Gröfse oder Proportion der Seiten eingefchränkt ift. Es ift leicht zu begreifen, warum die Philofophen fo verliebt in diefen Begriff gewiffer verfeinerter und geiftiger Vorftellungen find; denn fie können dadurch viele ihrer Ungereimtheiten bedecken, brauchen fich nicht der Entfcheidung klarer Begriffe zu überlaffen, indem fie fich immer auf folche berufen, die dunkel und ungewifs find. Aber um diefen ganzen Kunftgriff zu zerftören, dürfen wir nur unfre Aufmerkfamkeit auf das fo oft angeführte Princip richten, dafs alle unfre Begriffe Kopeien unfrer Impreffionen find. Denn hieraus können wir unmittelbar fchliefsen, dafs, da alle Impreffionen klar und beftimmt find, die von ihnen entlehnten Begriffe gleiche Befchaffenheit haben, und dafs wir allein felbft fchuld daran feyn müffen, wenn fo viel Finfteres und Verworrenes in denfelben angetroffen wird. Ein Begriff ift vermöge feiner Natur freilich fchwächer und matter,

als

als eine Impression; aber da sie in allem übrigen Betracht dieselbe ist, so kann sie sonsten kein grofses Geheimnifs enthalten. Macht sie ihre Schwäche dunkel; so müssen wir es uns angelegen seyn lassen, diesen Mangel wegzuschaffen, dadurch, dafs wir den Begriff fest und präcis zu fassen suchen; und ehe uns dies nicht gelungen ist, ist alle unser Denken und Philosophiren umsonst.

Zweiter Abschnitt.

Von der Wahrscheinlichkeit und von den Begriffen der Ursache und Wirkung.

Dies ist es alles, was ich für nöthig halte, über diese vier Verhältnisse, welche den Grund der gewissen Erkenntnifs ausmachen, zu bemerken; was aber die drei übrigen anbetrift, welche nicht von dem Begriffe abhängen, und die abwesend oder gegenwärtig seyn können, selbst, wenn der Begriff derselbe bleibt, so werde ich ausführlicher über jedes insbesondere reden müssen. Diese drei Verhältnisse sind aber Identität, die Stellungen in Zeit und Raum und die ursachliche Verknüpfung.

Alle Arten des Schliessens bestehen in nichts, als in einer Vergleichung und in einer Entdeckung solcher Verhältnisse, sie mögen nun bleibend

bend oder wechſelnd ſeyn, welche zwei oder mehrere Objekte gegen einander haben. Dieſe Vergleichung können wir nun anſtellen, entweder, wenn beide Objekte den Sinnen gegenwärtig ſind, oder, wenn keines derſelben gegenwärtig iſt, oder nur eins von ihnen. Wenn beide Objekte nebſt dem Verhältniſſe den Sinnen gegenwärtig ſind, ſo nennen wir dieſes mehr eine Wahrnehmung, als eine Vernunfterkenntniſs; denn es bedarf in dieſem Falle gar keiner Anſtrengung des Denkens, oder eigentlich zu reden, es iſt gar keine Verſtandeshandlung dabei nöthig, ſondern ein bloſses Leiden, wodurch die Impreſſionen durch die ſinnlichen Organe aufgenommen werden. Nach dieſer Art zu denken brauchen wir keine von denen Beobachtungen, welche vermittelſt der Identität und den Verhältniſſen der Zeit und des Raums möglich werden, als Vernunfthandlungen zu betrachten; indem das Gemüth bei keiner derſelben über das hinaus geht, was den Sinnen unmittelbar gegenwärtig iſt, weder um die reale Exiſtenz, noch um die Verhältniſſe der Objekte zu entdecken. Das Kauſſalverhältniſs iſt es allein, welches eine ſolche Verknüpfung hervorbringt, die uns mit Gewiſsheit von der Exiſtenz oder der Handlung eines Gegenſtandes auf die Exiſtenz oder Handlung eines andern Objekts führen kann, welches vor jenem vorherging, oder auf daſſelbe folgt; auch kann man in Vernunftſchlüſſen von den übrigen beiden Verhältniſſen gar keinen Gebrauch machen,

chen, aufser so fern sie auf irgend eine Art mit jenem in Verbindung stehen.

Es findet sich nichts in den Objekten, woraus wir schliesen könnten, dass sie allemal von einander entfernt, oder allemal unmittelbar neben einander seyn müssten; und wenn daher Erfahrung und Beobachtung lehrt, dass ihr Verhältniss in diesem Stücke unveränderlich ist, so schliesen wir allemal, dass irgend eine geheime Ursache da seyn müsse, welche sie scheidet oder vereiniget. Eben dieses gilt auch von der Identität. Wir tragen kein Bedenken, vorauszusetzen, dass ein Objekt dasselbe Individuum bleibe, ob es gleich in verschiedenen Zeiten unsern Sinnen bald gegenwärtig, und bald von denselben entfernt ist; denn ohnerachtet dieser Unterbrechung der Wahrnehmung legen wir ihm doch Identität bei, und schliesen, dass, wenn wir unser Auge oder unsre Hand immer gegen dasselbe gehalten hätten, es von uns unveränderlich und ununterbrochen würde wahrgenommen worden seyn. Aber dieser Schluss, der ebenfalls über die Impressionen unsrer Sinne geht, kann sich abermals nur auf die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung gründen; und wir können auf eine andre Weise nicht sicher seyn, ob sich das Objekt in Beziehung auf uns nicht verändert habe, so ähnlich auch das neue Objekt demjenigen seyn mag, welches vorher auf die Sinne wirkte. Sobald wir eine solche vollkommne Aehnlichkeit entdecken, untersuchen wir, ob sie dieser

Art

Art der Objekte natürlich ſey; ob möglicher- oder wahrſcheinlicherweiſe eine Urſache wirken, und den Wechſel und die Aehnlichkeit hervorbringen konnte, und nach dem, was wir über dieſe Urſachen und Wirkungen beſtimmen, formiren wir unſer Urtheil über die Identität des Objekts.

Hieraus iſt alſo offenbar, daſs von jenen drei Verhältniſſen, welche nicht blos die Begriffe betreffen, das Verhältniſs der Kauſſalität das einzige iſt, welches über die Sinne hinausgeht, und uns von Wirklichkeiten und Dingen belehren kann, die wir weder ſehen noch fühlen. Wir müſſen uns demnach bemühen, dieſes Verhältniſs recht deutlich darzuſtellen, ehe wir die Lehre von dem menſchlichen Verſtande verlaſſen.

Um regelmäſsig zu verfahren, müſſen wir mit der Betrachtung des Begriffs der Verurſachung anfangen, und ſehen, aus welcher Quelle er entſprungen iſt. Es iſt unmöglich, richtige Unterſuchungen anzuſtellen, wenn man den Begriff, wovon man handelt, nicht vollkommen verſteht; und es iſt unmöglich, einen Begriff vollkommen zu verſtehen, wenn man ihn nicht bis zu ſeinem Urſprunge verfolgt, und die erſte Impreſſion aufgefunden hat, von welcher er entſtanden iſt. Die Prüfung der Impreſſionen verbreitet Klarheit über den Begriff, und die Prüfung des Begriffs verbreitet eine gleiche Klarheit über unſer ganzes Räſonnement.

Laſst uns alſo einmal unſer Auge auf irgend zwei Gegenſtände richten, die wir Urſache und Wir-

Wirkung nennen, und laſst uns ſelbige von allen Seiten betrachten, um diejenige Impreſſion zu entdecken, welche einen Begriff von ſo erſtaunend wichtigen Folgen hervorbringt. Ich merke gleich beim erſten Blicke, daſs ich ſie nicht in einigen der beſondern Beſchaffenheiten der Objekte ſuchen darf; denn ich mag eine von dieſen Qualitäten nehmen, welche ich will, ſo bieten ſich mir immer Objekte dar, die ſie gar nicht beſitzen, und die doch unter dem Begriffe der Urſache oder Wirkung ſtehen. Ja es giebt in der That kein exiſtirendes Ding, weder auſser uns, noch in uns, das nicht entweder als Urſache oder als Wirkung betrachtet werden müſste; ob es gleich klar iſt, daſs es nicht eine einzige Qualität giebt, die ohne Ausnahme allen Weſen zukäme, und ihnen einen Grund zu dieſer Benennung gäbe.

Der Begriff der Kauſſalverknüpfung muſs alſo von irgend einem Verhältniſſe unter den Dingen herkommen; und dieſes Verhältniſs müſſen wir uns jetzt bemühen zu entdecken. Da finde ich nun zuerſt, daſs alle Dinge, welche als Urſachen oder Wirkungen betrachtet werden, an einander grenzen; und daſs nichts in eine Zeit oder in einen Raum wirken kann, ſobald es, ſey es auch noch ſo wenig, von den davon exiſtirenden Gegenſtänden entfernt iſt. Obgleich zuweilen entfernte Objekte einander hervorzubringen ſcheinen mögen; ſo findet man doch gewöhnlich bei näherer Unterſuchung, daſs ſie vermittelſt einer Kette von Ur-

Urſachen, die ſämmtlich an einander, und folglich auch an die entfernten Objekte grenzen, zuſammenhängen; und wenn wir bei irgend einem einzelnen Falle dieſen Zuſammenhang auch nicht entdecken können, ſo nehmen wir es doch ſo an, als ob er da ſey. Wir können daher das Verhältniſs der Kontiguität als weſentlich zum Verhältniſſe der Kauſſalität gehörig anſehen; wenigſtens können wir dies fürs erſte, der gemeinen Meinung nach, ſo lange gelten laſſen, bis wir eine ſchicklichere *) Gelegenheit finden werden, dieſe Materie aufzuhellen, wo wir unterſuchen, welche Dinge einer Nebeneinanderſtellung und Verbindung fähig ſind oder nicht.

Das zweite Verhältniſs, welches ich als weſentlich zu den Urſachen und Wirkungen rechne, iſt nicht ſo allgemein anerkannt, ſondern einigen Streitigkeiten ausgeſetzt. Dieſes iſt das Verhältniſs der Priorität, oder daſs die Urſache in der Zeit vor der Wirkung vorhergehe. Einige meinen, daſs es nicht abſolut nothwendig zur Urſache gehöre, daſs ſie eher ſey, als ihre Wirkung; ſondern daſs ein Ding oder eine Handlung gleich im erſten Augenblicke ſeiner Exiſtenz ſeine wirkſame Kraft zeigen, und ein andres Ding oder eine andre Handlung erzeugen könne, die vollkommen gleichzeitig mit der Urſache ſelbſt wäre. Aber auſser daſs ſchon die Erfahrung dieſer Meinung in den mehreſten

*) S. Th. 4. Abſchn. 5.

ſten Fällen zu widerſprechen ſcheint, ſo kann man auch das Verhältniſs der Priorität durch eine Art von Vernunftbeweis oder durch eine Schluſsfolge darthun. Es iſt nämlich ein feſter Grundſatz, der in der Philoſophie gilt, man mag von Gegenſtänden des äuſsern oder des innern Sinnes reden, daſs ein Ding, welches eine Zeitlang in ſeiner ganzen Vollkommenheit exiſtirt, ohne ein andres hervorzubringen, nicht ſeine alleinige Urſach ſey; ſondern daſs es von einem andern Grunde unterſtützt werde, der es aus ſeinem Zuſtande der Unthätigkeit hebe, und ihm diejenige Stärke zeigen laſſe, welche es insgeheim beſaſs. Wenn nun Eine Urſach mit der Wirkung vollkommen gleichzeitig wäre, ſo würde, dieſem Grundſatze gemäs, folgen, daſs ſie Alle ſo ſeyn müſsten, denn eine jede, welche ihre Wirkung nur einen einzigen Augenblick verzögerte, würde ſich zu derſelben Zeit nicht wirkſam beweiſen, wo ſie ſich doch hätte wirkſam beweiſen können, und ſie würde folglich gar keine eigentliche Urſache ſeyn. Die Folge hiervon würde keine geringere ſeyn, als eine gänzliche Aufhebung derjenigen Folge von Urſachen, welche wir in der Welt beobachten, und eine totale Vernichtung der Zeit. Denn wenn eine Urſache mit ihren Wirkungen gleichzeitig wäre, und dieſe Wirkung wieder mit ihren Wirkungen, und ſo fort, ſo iſt offenbar, daſs ſo ein Ding, wie Succeſſion, gar nicht ſeyn würde, und alle Dinge müſsten coexiſtent ſeyn.

Wenn

Wenn dieſer Beweis Genüge thut, ſo iſt es gut. Thut er es nicht, ſo bitte ich den Leſer, mir dieſelbe Freiheit zu verſtatten, die ich mir bei dem vorigen Falle genommen habe, daſs ich die Priorität als erwieſen vorausſetzen darf. Denn er wird in der Folge finden, daſs die Sache nicht von groſsem Gewicht iſt.

Nachdem ich nun entdeckt oder vorausgeſetzt habe, daſs die beiden Verhältniſſe der Kontiguität und der Succeſſion zu den Begriffen der Urſachen und Wirkungen weſentlich gehören, ſo finde ich, daſs ich inne halten muſs, und nicht weiter fort kann, wenn ich ein einzelnes Beiſpiel von Urſache und Wirkung betrachte. Die Bewegung in einem Körper wird bei einem Anſtoſse als die Urſache von der Bewegung in einem andern betrachtet. Wenn wir dieſe Objekte mit der allergröſsten Aufmerkſamkeit betrachten, ſo finden wir blos, daſs der eine Körper ſich dem andern nähert; und daſs die Bewegung des einen vor der Bewegung des andern vorhergeht, doch ohne merkliche Zwiſchenzeit. Umſonſt quälen wir uns, durch weiteres Denken und Meditiren mehr über dieſen Gegenſtand herauszubringen. Wir können in der Betrachtung dieſes einzelnen Beiſpiels nicht weiter kommen.

Wollte jemand dieſes Beiſpiel verlaſſen, und meinen, er definire eine Urſache, wenn er ſagt: eine Urſach ſey ein Ding, welches ein andres hervorbringt, ſo iſt klar, daſs er hiermit nichts ſagen

würde. Denn was versteht er unter dem **Hervorbringen**? Kann er eine Definition davon geben, die nicht mit der, die er von der Kaussalität giebt, einerlei ist? Wenn er kann; so wünschte ich wol, dass er sie hervorbrächte. Wenn er aber nicht kann; so läuft er in einem Cirkel herum, und giebt einen synonimen Ausdruck statt einer Definition.

Wie? Sollen wir aber mit diesen zwei Verhältnissen der Kontiguität und Succession zufrieden seyn, und sie für Merkmale halten, die den Begriff der Verursachung erschöpfen? O nein. Ein Ding kann an das andre grenzen, auch vor ihm vorhergehen, ohne deshalb als seine Ursache betrachtet zu werden. Es muss noch eine **nothwendige Verknüpfung** mit in die Betrachtung aufgenommen werden, und dieses Verhältniss ist von weit grösserm Gewicht, als eins der beiden übrigen, die ich oben erwähnt habe.

Hier wende ich wieder das Objekt von allen Seiten, um die Natur dieser nothwendigen Verknüpfung zu entdecken, und die Impression oder die Impressionen aufzufinden, von denen dieser Begriff entlehnt seyn mag. Wenn ich mein Auge auf die **bekannten Qualitäten** der Objekte richte, so entdecke ich unmittelbar, dass das Verhältniss der Ursache und Wirkung ganz und gar nicht von ihnen abhängt. Wenn ich ihre **Verhältnisse** betrachte, so kann ich keine entdecken, als die der Kontiguität und der Succession, die ich

schon

ſchon für unvollſtändig und unbefriedigend erklärt habe. Soll die Verzweiflung an dem Erfolge mich zu dem Geſtändniſſe bringen, daſs ich hier in dem Beſitze eines Begriffs bin, vor dem keine ähnliche Impreſſion vorhergegangen iſt? Dies würde ein zu ſtarker Beweis von Leichtſinn und Unbeſtändigkeit ſeyn; da das entgegengeſetzte Princip ſchon ſo feſt gegründet iſt, daſs es gar keinen weitern Zweifel mehr zuläſst; wenigſtens ſo lange, bis wir die gegenwärtige Schwierigkeit vollſtändiger und genauer unterſucht haben.

Wir müſſen demnach gleich denen zu Werke ſchreiten, die ein Ding ſuchen, das vor ihnen verborgen iſt, und welche, wenn ſie es an dem Orte nicht finden, wo ſie es erwarteten, alle benachbarte Felder umwühlen, ohne gewiſſe Ausſicht oder Endzweck, in der Hoffnung, ihr gutes Glück werde ſie zuletzt doch zu dem leiten, was ſie ſuchen. Wir ſehen uns genöthiget, bei der Frage über die Natur dieſer nothwendigen Verknüpfung, welche in unſerm Begriffe von Urſache und Wirkung enthalten iſt, den geraden Weg zu verlaſſen, und uns zu bemühen, erſt einige andre Fragen zu beantworten, deren Unterſuchung uns vielleicht einen Wink geben kann, wie die gegenwärtige Schwierigkeit aufzuklären ſey. Von ſolchen Fragen bieten ſich mir zwei an, die ich alſo jetzt unterſuchen will, nämlich:

Erſtlich, aus welchem Grunde ſagen wir, daſs es nothwendig ſey, daſs jedes Ding, deſſen

Exiſtenz einen Anfang hat, auch eine Urſache haben müſſe?

Zweitens, weshalb ſchlieſsen wir, daſs dieſe und jene beſondern Urſachen auch nothwendigerweiſe dieſe und jene beſondern Wirkungen haben müſſen; und worin beſteht die Natur der Schluſsfolge, durch die wir von dem einen auf das andre ſchlieſsen, und die Natur des Glaubens, den wir darauf ſetzen?

Ich will nur noch bemerken, ehe ich weiter gehe, daſs, obgleich die Begriffe der Urſache und Wirkung eben ſo wohl von den Impreſſionen der Reflexion als der Empfindnng hergenommen ſind, ich doch, um der Kürze willen, gewöhnlich nur die letztern als die Quelle dieſer Begriffe erwähne; ob ich gleich will, daſs alles, was ich von dieſen ſage, auch auf jene angewandt werden möge. Leidenſchaften ſind ſo gut mit ihren Objekten und unter einander verknüpft, als äuſsere Körper es ſind. Alſo muſs auch daſſelbige Verhältniſs der Urſache und Wirkung, welches dem einen zukömmt, allen übrigen zukommen.

Dritter Abſchnitt.

Warum eine Urſache allemal Nothwendigkeit bei ſich führe?

Um mit der erſten Frage, welche die Nothwendigkeit der Urſache betrift, den Anfang zu machen, ſo iſt es ein allgemein angenommener Grundſatz in der Philoſophie, daſs alles, was anfängt zu ſeyn, auch eine Urſache ſeines Daſeyns haben müſſe. Dieſes nimmt man gewöhnlich in allen Unterſuchungen ſchon für zugeſtanden an, ohne davon einen Beweis zu geben oder zu fordern. Man ſetzt voraus, daſs er ſich auf die Anſchauung gründe, und daſs er einer von denen Grundſätzen ſey, welche, wenn ſie auch mit dem Munde geleugnet werden, doch unmöglich von den Menſchen im Herzen ernſtlich bezweifelt werden können. Wenn wir aber dieſen Grundſatz nach dem oben erklärten Begriffe der Erkenntniſs prüfen, ſo können wir kein Merkmal einer ſolchen intuitiven Gewiſsheit in demſelben entdecken; ſondern finden im Gegentheil, daſs er von einer ſolchen Natur iſt, welche jener Art der Ueberzeugung ganz fremd iſt.

Alle Gewiſsheit entſpringt von der Vergleichung der Begriffe und von der Entdeckung ſolcher Verhältniſſe, welche ſo lange unveränderlich ſind, als die Begriffe dieſelben bleiben. Dieſe Verhält-

nisse sind: Aehnlichkeit, Proportion in Gröfse und Zahl, Grade der Qualitäten und Widerstreit; von denen keins in dem Satze enthalten ist: Alles, was einen Anfang hat, mufs auch eine Ursache seines Daseyns haben. Dieser Satz ist also anschaulich nicht gewifs. Wenigstens müfste der, welcher seine anschauliche Gewifsheit behaupten wollte, leugnen, dafs jene Relationen die einzigen untrüglichen Verhältnisse wären, und noch irgend eine andre Relation ausfindig machen, in welcher jener Grundsatz enthalten wäre; und wenn dies geschehen ist, dann wird es Zeit genug seyn, sie zu prüfen.

Doch hier ist ein Argument, welches auf einmal beweist, dafs der vorhergehende Satz weder intuitivisch, noch demonstrativisch gewifs seyn kann. Wir können nämlich die Nothwendigkeit einer Ursache bei jeder neuen Existenz oder neuen Modifikation der Existenz niemals beweisen, wenn wir nicht zu gleicher Zeit die Unmöglichkeit darthun können, dafs irgend ein Ding ohne ein erzeugendes Vermögen anfangen könne zu seyn; und wenn der letztere Satz nicht bewiesen werden kann, so müssen wir auch an der Möglichkeit, je den erstern zu beweisen, verzweifeln. Dafs nun der letztere Satz eines demonstrativischen Beweises ganz unfähig sey, davon können wir uns überführen, wenn wir erwägen, dafs, da alle verschiedene Begriffe sich von einander trennen lassen, und die Begriffe von

Ursache

Urfache und Wirkung offenbar verfchieden find, dafs es uns leicht feyn müffe, eine Wirkung in dem einen Augenblicke als nichtexiftirend, und in dem folgenden als exiftirend zu denken, ohne mit ihm den von ihm völlig unterfchiedenen Begriff einer Urfache oder eines produktiven Vermögens zu verbinden.

Die Trennung des Begriffs einer Urfache von dem Begriffe eines Anfangs der Exiftenz ift alfo fehr wohl für die Einbildungskraft möglich; und folglich ift auch die wirkliche Trennung der Objekte in fo weit möglich, dafs diefelbe nichts Widerfprechendes oder Abfurdes enthält; und die Möglichkeit davon kann alfo durch ein Räfonnement aus blofsen Begriffen nicht widerlegt werden; und ohne eine folche Widerlegung ift es unmöglich, die Nothwendigkeit einer Urfache zu beweifen.

Diefemnach werden wir bei genauer Prüfung finden, dafs jeder Beweis, den man für die Nothwendigkeit einer Urfache bisher hervorgebracht hat, falfch und fophiftifch ift. Alle Punkte der Zeit und des Raums *), fagen einige Philofophen, in welchen wir annehmen können, dafs Objekte anfangen zu feyn, find an und für fich gleich; und wenn nicht eine Urfache da ift, welche zu einer Zeit und zu einem Orte befonders gehört, und welche dadurch die Exiftenz beftimmt und fixirt, fo mufs fie ewig in fufpenfo bleiben, und das Objekt kann

*) Hobbes.

kann nie anfangen zu ſeyn, weil nichts da iſt, was ſein Daſeyn beſtimmt. Aber ich frage: iſt wol die Schwierigkeit gröſser, wenn ich annehme, Zeit und Raum werden ohne Urſache mit Objekten erfüllt, als wenn ich annehme, daſs die Exiſtenz auf dieſe Art beſtimmt werde? Die erſte Frage, welche über dieſen Gegenſtand allemal entſteht, iſt: ob das Ding exiſtirt oder nicht; und die nächſte: wenn und wo es anfängt zu exiſtiren. Wenn die Wegnehmung einer Urſache in dem einen Falle ungereimt iſt, ſo muſs ſie es auch in dem andern ſeyn. Und wenn dieſe Ungereimtheit in dem einen Falle nicht ohne Beweis einleuchtet; ſo wird ſie auch in dem andern einen erfordern. Die Ungereimtheit der einen Vorausſetzung kann alſo immer auch als ein Beweis der Abſurdität der andern gelten, weil ſie beide auf Einem Grunde beruhen, und alſo durch eine und dieſelbe Schluſsfolge ſtehen oder fallen müſſen.

Das zweite Argument, das ich bei dieſem Artikel *) gebraucht finde, führt gleiche Schwierigkeiten bei ſich. Jedes Ding, ſagt man, muſs eine Urſache haben; denn wenn ein Ding keine Urſache hätte, ſo würde es ſich ſelber hervorbringen; das heiſst, es würde exiſtiren, ehe es exiſtirte; welches unmöglich iſt. Allein dieſem Räſonnement fehlt alle Bündigkeit; denn es ſetzt voraus, daſs, indem wir die Urſache leugnen, wir doch noch das-

*) Von D. Clarke und andern.

dasjenige annehmen, was wir ausdrücklich leugnen, nämlich, daſs überall eine Urſache da ſeyn müſſe, welche alsdenn für das Objekt ſelbſt genommen werden müſste; und dieſes wäre ohne Zweifel ein offenbarer Widerſpruch. Aber, wenn ich ſage, daſs ein Ding hervorgebracht iſt, oder, mich eigentlicher auszudrücken, daſs es die Exiſtenz bekommen hat, ohne eine Urſache, ſo behaupte ich nicht, daſs es ſelbſt ſeine eigne Urſache ſey; ſondern im Gegentheil, indem ich alle äuſsere Urſachen ausſchlieſse, ſo ſchlieſse ich um ſo mehr (a fortiori) das Ding ſelbſt mit aus, welches ſein Daſeyn erhalten hat. Ein Ding, das ganz und gar ohne Urſache exiſtirt, kann unmöglich ſeine eigne Urſach ſeyn; und wenn ihr behauptet, daſs das eine aus dem andern folge, ſo ſetzt ihr den eigentlichen ſtreitigen Punkt voraus, und nehmt es ſchon für ausgemacht an, daſs es ganz unmöglich ſey, daſs ein Ding jemals anfangen könne zu ſeyn, ohne eine Urſache zu haben, und daſs wir, nach Ausſchlieſsung des einen Erzeugungsprincips, ſogleich wieder zu einem andern unſre Zuflucht nehmen müſsten.

Gerade ſo verhält ſichs auch mit dem dritten Beweiſe *), deſſen man ſich bedient hat, die Nothwendigkeit der Urſache darzuthun. Was ohne Urſache hervorgebracht iſt, ſagt man, iſt durch Nichts hervorgebracht; oder mit andern Worten, hat nichts

*) Locke.

Nichts zu seiner Ursache. Nun aber kann Nichts nie eine Ursache seyn, eben so wenig, als es Etwas oder zwei rechten Winkeln gleich seyn kann. Durch dieselbige unmittelbare Erkenntniss, vermöge welcher wir wahrnehmen, dass Nichts nicht zwei rechten Winkeln gleich seyn kann, oder dass Nichts nicht Etwas ist, nehmen wir auch wahr, dass es nie eine Ursache seyn kann; und folglich müssen wir wahrnehmen, dass jedes Ding eine reelle Ursache seiner Existenz haben müsse.

Ich glaube nicht nöthig zu haben, nach dem, was in dem Vorhergehenden gesagt ist, viel Worte anzuwenden, um die Schwäche dieses Arguments zu zeigen. Sie gründen sich alle auf denselbigen Trugschluss, und stammen alle von einerlei Wendung der Gedanken ab. Es ist genug, nur zu bemerken, dass, wenn wir alle Ursachen ausschliessen, wir sie wirklich ausschliessen, und weder Nichts, noch das Ding selbst als Ursache seiner Existenz setzen; und man kann daher keinen Beweis aus der Ungereimtheit dieser Voraussetzungen hernehmen, um die Ungereimtheit dieser Ausschliessung zu beweisen. Wenn jedes Ding eine Ursache haben muss, so folgt freilich, wenn ich alle übrigen Ursachen ausschliesse, dass ich entweder das Objekt selbst, oder Nichts als Ursache annehmen müsse. Aber das ist ja eben der streitige Punkt, ob ein jedes Ding eine Ursache haben müsse, oder nicht; und dies kann also, nach allen richtigen Schlussregeln, nimmermehr schon für zugestanden angenommen werden.

Noch

Noch ſeichter verfahren die, welche ſagen, jede Wirkung müſſe ihre Urſache haben, weil ſie ſchon in dem Begriffe der Wirkung mit enthalten wäre. Jede Wirkung ſetzt freilich nothwendigerweiſe eine Urſache zum Voraus; da der Ausdruck Wirkung relativ iſt, deſſen Korrelat eben die Urſache iſt. Aber dies beweiſt nicht, daſs vor jedem Dinge eine Urſache vorhergehen müſſe; ſo wenig, als es folgt, weil jeder Ehemann eine Frau haben muſs, daſs auch jeder Mann eine Frau haben müſſe. Der wahre ſtatus quaeſtionis iſt, ob jedes Ding, das anfängt zu ſeyn, ſeine Exiſtenz einer Urſache zu danken habe; und dieſes, behaupte ich, iſt weder durch Anſchauung, noch durch Beweiſe gewiſs, und ich hoffe meine Behauptung durch die vorhergehenden Gründe hinlänglich bewieſen zu haben.

Wenn alſo die Meinung von der Nothwendigkeit einer Urſache bei jeder neuen Erzeugung weder von der unmittelbaren Erkenntniſs, noch von einer ſcientifiſchen Schluſsfolge herkömmt, ſo muſs ſie nothwendigerweiſe von der Beobachtung und Erfahrung entſpringen. Die nächſte Frage wird alſo natürlicherweiſe ſeyn: Wie kann aus der Erfahrung ein ſolcher Grundſatz entſtehen? Doch ich finde, daſs es noch beſſer ſey, die Frage folgendergeſtalt zu beſtimmen: Warum ſchlieſsen wir, daſs gewiſſe beſtimmte Urſachen auch gewiſſe beſtimmte Wirkungen haben müſſen, und aus welchen Gründen folgern wir das

eine aus dem andern? Dieses soll der Gegenstand unsrer künftigen Untersuchung seyn. Vielleicht finden wir am Ende, daſs eine und dieselbige Antwort für beide Fragen passen wird.

Vierter Abschnitt.

Von den Theilen, woraus unsre Schlüsse über Ursache und Wirkung bestehen.

Obgleich das Gemüth bei seinen Schlüssen von Ursachen und Wirkungen seine Aussicht über solche Gegenstände hinaus ausdehnt, welche es sieht, oder im Gedächtnisse hat, so darf es sie doch nie ganz aus dem Gesichte verlieren, oder ganz allein aus seinen eignen Begriffen Schlüsse ziehen, ohne einige Impressionen, oder wenigstens einige Gedächtnisbegriffe, die so gut sind, wie Impressionen, mit den Begriffen zu verbinden. Wenn wir Wirkungen aus Ursachen folgern, so muſs die Existenz dieser Ursachen ausgemacht seyn; und hierzu haben wir nur zwei Wege, entweder die unmittelbare Wahrnehmung vermittelst des Gedächtnisses oder der Sinne, oder die Folgerung aus andern Ursachen; deren Gewiſsheit wir denn auf eben die Art wieder erforschen müssen, entweder durch eine gegenwärtige Impression oder durch einen Schluſs aus ihren Ursachen, und so fort, bis wir auf Etwas

stoſsen,

ſtoſsen, das wir anſchauen, oder deſſen wir uns erinnern. Es iſt für uns unmöglich, unſre Schlüſſe bis ins Unendliche fortzuſetzen; und das einzige Ding, das ihnen ein Ende machen kann, iſt eine Impreſſion des Gedächtniſſes oder der Sinne, über welche hinaus ſich weder ein Zweifel, noch eine Unterſuchung erſtreckt.

Um hiervon ein Beiſpiel zu geben, wähle ich einen Fall aus der Geſchichte, und erwäge, aus welchem Grunde wir ihn glauben oder verwerfen. So glauben wir, daſs Cäſar auf dem Rathhauſe an den Idibus des März getödtet worden iſt; und dieſes darum, weil dieſes Faktum durch das einſtimmige Zeugniſs der Geſchichtſchreiber beſtätiget wird, welche ſämmtlich dieſe Begebenheit auf dieſen Tag und an dieſen Ort verlegen. Hier ſind gewiſſe Zeichen und Buchſtaben unſerm Gedächtniſſe oder unſern Sinnen gegenwärtig, von welchen wir uns ebenfalls wieder erinnern, daſs ſie als Zeichen gewiſſer Begriffe gebraucht werden; und dieſe Begriffe waren entweder in den Gemüthern derer, welche unmittelbar bei dieſer Handlung zugegen waren, und welche alſo die Begriffe geradezu von ihrer Exiſtenz empfingen; oder ſie kommen von dem Zeugniſſe andrer her, und dieſes wieder von einem andern Zeugniſſe durch eine ſichtbare Stufenreihe hindurch, bis wir zu ſolchen gelangen, welche Augenzeugen und Zuſchauer der Begebenheit ſelbſt waren. Es iſt offenbar, daſs die ganze Kette von Gründen, oder die Verbindung der Urſachen

sachen und Wirkungen, sich ursprünglich auf solche Zeichen und Buchstaben gründet, welche angeschauet worden oder im Gedächtnisse gewesen sind, und daſs ohne das Ansehen unsres Gedächtnisses und unsrer Sinne unsre ganze Schluſsfolge schimärisch und grundlos seyn würde. Jedes Glied der Kette würde in diesem Falle an einem andern hängen, aber am Ende derselben würde nichts Festes seyn, wodurch das Ganze Haltung bekäme; und es würde folglich kein Glaube, keine Evidenz statt finden. Und dieses ist in der That der Fall bei allen hypothetischen Beweisen, oder bei Schlüssen, die sich auf Voraussetzungen gründen; es ist in ihnen weder eine gegenwärtige Impression, noch Glaube einer realen Existenz zu finden.

Ich brauche nicht zu erinnern, daſs es ein ungerechter Einwurf gegen diese Lehre sey, wenn man sagt, daſs wir auf unsre vorhergehenden Schlüsse oder Grundsätze unser Räsonnement bauen können, ohne auf diejenigen Impressionen Rücksicht zu nehmen, von welchen sie entstanden sind. Denn wenn man auch voraussetzt, daſs diese Impressionen ganz aus dem Gedächtnisse verloschen sind, so kann die Ueberzeugung, die sie hervorbringen, immer bleiben; aber es bleibt doch gleichwol wahr, daſs alle Schlüsse über Ursachen und Wirkungen ursprünglich von einer Impression entstanden sind; gerade wie die Ueberzeugung einer Demonstration allemal von einer Vergleichung der Begriffe herrührt, wenn gleich diese Ueberzeugung noch fort-

fortdauert, wenn die Vergleichung ſchon vergeſſen iſt.

Fünfter Abſchnitt.

Von den Impreſſionen der Sinne und des Gedächtniſſes.

Bei der urſachlichen Verknüpfung gebraucht alſo unſer Verſtand Materialien von vermiſchter und heterogener Natur, zwiſchen welchen, wenn ſie gleich verbunden ſind, doch ein weſentlicher Unterſchied ſtatt findet. Alle unſre Beweisgründe über Urſachen und Wirkungen beſtehen erſtlich aus einer Impreſſion des Gedächtniſſes oder der Sinne, und zweitens aus einem Begriffe desjenigen exiſtirenden Dinges, welches das Objekt der Impreſſion hervorbringt, oder durch daſſelbe hervorgebracht iſt. Wir haben alſo hier drei Stücke zu erörtern, nämlich: erſtlich die urſprüngliche Impreſſion; zweitens den Uebergang zu dem Begriffe der damit verknüpften Urſache oder Wirkung; drittens die Natur und Beſchaffenheiten dieſes Begriffs.

Was nun diejenigen Impreſſionen anbetrift, welche von den Sinnen entſtehen, ſo iſt, nach meiner Meinung, ihre letzte Urſache für die menſchliche Vernunft ganz unerklärbar, und es iſt völlig unmöglich, mit Gewiſsheit zu entſcheiden, ob

ob sie unmittelbar von den Objekten selbst, oder von der eignen schaffenden Kraft des Gemüths, oder von dem Urheber unsres Wesens herrühren. Doch es gehört auch dergleichen Frage überall nicht zu unserm gegenwärtigen Zwecke. Wir können Schlüsse aus dem Zusammenhange unsrer Wahrnehmungen ziehen, ob sie wahr oder falsch sind; ob sie uns die Natur gehörig darstellen, oder ob es bloſse Sinnentäuschungen sind.

Wenn wir den charakteristischen Unterschied zwischen dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft suchen, so müssen wir unmittelbar wahrnehmen, daſs er nicht in den einfachen Begriffen liegen kann, welche uns dasselbe darstellt; indem diese Vermögen beide ihre einfachen Begriffe von den Impressionen entlehnen, und beide nie über die ursprünglichen Wahrnehmungen hinauskommen können. Eben so sind auch diese Vermögen nicht durch die Anordnung ihrer komplexen Begriffe von einander unterschieden. Denn ob es gleich eine besondere Eigenschaft des Gedächtnisses ist, die ursprüngliche Ordnung und Stellung seiner Begriffe beizubehalten, da die Einbildungskraft sie nach Gefallen versetzt und verändert; so ist doch dieser Unterschied noch nicht hinreichend, sie in ihren Wirkungen zu unterscheiden, oder zu machen, daſs wir wissen könnten, von welcher Kraft der eine oder der andre Begriff herkäme; denn es ist unmöglich, die vergangenen Vorstellungen zurückzurufen, in der Absicht, sie mit unsern gegenwärtigen

wärtigen Begriffen zu vergleichen, und zu ſehen, ob ihre Anordnung genau dieſelbige ſey. Da nun das Gedächtniſs weder durch die Ordnung ſeiner komplexen, noch durch die Natur ſeiner einfachen Begriffe unterſchieden werden kann; ſo folgt, daſs der Unterſchied deſſelben und der Einbildungskraft in ſeiner gröſsern Stärke und Lebhaftigkeit liegen müſſe. Ein Menſch kann einer vergangenen Reihe von Begebenheiten mit ſeiner Phantaſie nachhängen; und es würde keine Möglichkeit da ſeyn, ſie von der Erinnerung einer ähnlichen Art zu unterſcheiden, wenn nicht die Begriffe der Einbildung ſchwächer und dunkler wären. Es ereignet ſich oft, daſs, wenn zwei Menſchen bei ein und eben derſelben Handlung zugegen geweſen ſind, der eine ſich derſelben weit beſſer erinnert, als der andere, und daſs er die gröſsten Schwierigkeiten findet, ſeinem Begleiter die Begebenheit wieder ins Gedächtniſs zurückzubringen. Er geht verſchiedene Umſtände durch; umſonſt! er erinnert ihn an Zeit, Ort, Geſellſchaft, an das, was geſprochen und an allen Seiten gethan wurde; bis er zuletzt auf einen glücklichen Umſtand trift, welcher das Ganze wieder erweckt, und ſeinem Freunde die vollkommne Erinnerung an alle Umſtände verſchafft. Hier empfängt die Perſon, welche etwas vergeſſen hat, zuerſt von der Erzählung des andern, alle Begriffe wieder mit denſelbigen Umſtänden der Zeit und des Orts; aber ſie betrachtet ſie doch als bloſse Dichtungen der Imagination.

Allein

Allein sobald der Umstand erwähnt ist, der sein Gedächtniss trift, so erscheinen dieselbigen Begriffe sogleich in einem neuen Lichte, und erregen gewissermassen ein ganz verschiedenes Gefühl, als vorher mit ihnen verbunden war. Ohne irgend eine andre Veränderung, als die des Gefühls, werden sie unmittelbar Vorstellungen des Gedächtnisses, und werden als solche anerkannt.

Da also die Einbildungskraft alle die Objekte darstellen kann, welche uns das Gedächtniss giebt, und diese beiden Vermögen sich blos durch das verschiedene Gefühl, welches mit den dargestellten Begriffen verbunden ist, unterscheiden; so müssen wir nothwendig die Natur dieses Gefühls erwägen. Und hier, glaube ich, wird ein jeder leicht mit mir einig seyn, dass die Begriffe des Gedächtnisses weit stärker und lebhafter sind, als die Begriffe der Phantasie. Ein Mahler, der die Absicht hätte, eine Leidenschaft oder irgend eine Gemüthsbewegung darzustellen, würde sich bemühen, den Anblick einer Person zu erlangen, die in einer ähnlichen Bewegung begriffen wäre, um seine Begriffe zu beleben und ihnen eine Stärke und Lebhaftigkeit zu verschaffen, die alles übertrift, was man in blossen Dichtungen der Einbildungskraft findet. Je neuer das Andenken an die Sache ist, desto klärer ist der Begriff davon; und wenn man nach einem langen Zwischenraume die wirkliche Anschauung des Objekts mit seinem Begriffe vergleichen wollte, so würde man allemal finden, dass

der

der Begriff viel verlohren, wo nicht gar ganz ausgelöfcht fey. Wir find oft in Abficht auf die Gedächtnifsbegriffe, wenn fie anfangen fchwach und dunkel zu werden, zweifelhaft; und kommen in Verlegenheit, wenn wir beftimmen follen, ob ein Bild von der Phantafie oder dem Gedächtniffe herrühre, wenn es nicht mit fo lebhaften Farben gezeichnet ift, dafs man das letztere Vermögen leicht dadurch unterfcheiden kann. Ich glaube, fagt man alsdenn, dafs ich mich an einen folchen Vorfall erinnere, aber ich weifs es nicht gewifs. Die Länge der Zeit hat es gröfstentheils meinem Gedächtniffe wieder entnommen, und läfst mich daher ungewifs, ob es eine blofse Frucht meiner Phantafie fey, oder nicht.

So wie nun ein Begriff des Gedächtniffes nach und nach feine Stärke und Lebhaftigkeit verlieren, und bis zu einem folchen Grade herabfinken kann, dafs man ihn für einen Begriff der Einbildungskraft hält; fo kann auf der andern Seite auch ein Begriff der Einbildungskraft eine folche Stärke und Lebhaftigkeit erhalten, dafs er für einen Gedächtnifsbegriff paffirt, und auf den Glauben und die Urtheilskraft gerade diefelbigen Wirkungen nachmacht. Diefer Fall trift bei den Lügnern ein, welche durch die öftere Wiederholung ihrer Lügen fie zuletzt felbft für Realitäten halten, und fich ihrer als folcher erinnern; Gewohnheit und Fertigkeit haben in diefem Falle, fo wie in vielen andern, denfelbigen Einflufs auf das Gemüth, als die

Natur felbft, und prägen den Begriff mit eben fo grofser Stärke und Lebhaftigkeit in die Seele.

So fcheint es, als ob der Glaube oder der Beifall, welcher Sinne und Gedächtnifs ftets begleitet, nichts fey, als die Lebhaftigkeit folcher Vorftellungen, die in ihnen gegenwärtig find, und dafs fie diefes allein von Einbildungen unterfcheidet. Glauben heifst in diefem Falle fo viel, als eine unmittelbare Impreffion der Sinne, oder die Wiederholung diefer Impreffion im Gedächtniffe fühlen. Allein die Stärke und Lebhaftigkeit der Wahrnehmung ift es, welche die erfte Handlung der Urtheilskraft möglich macht, und den Grund zu denen Schlüffen legt, welche wir darauf bauen, wenn wir das Verhältnifs der Urfache und Wirkung verfolgen.

Sechfter Abfchnitt.

Von der Folgerung, welche von der Impreffion auf den Begriff gefchieht.

Es ift leicht zu merken, dafs bei der Verfolgung diefer Relation der Schlufs, den wir von der Urfache auf die Wirkung machen, nicht blos von dem Ueberblicke der einzelnen Gegenftände herkomme, noch auch von einer vollkommnen Einficht in ihr Wefen, die den Grund der gegenfeitigen

gen Abhängigkeit entdeckt. Es giebt kein einziges Objekt, welches die Exiſtenz eines andern in ſich ſchlöſſe, wenn wir dieſe Objekte an und für ſich ſelbſt betrachten, und nicht auf die Begriffe ſehen, welche wir von ihnen formiren. Solch ein Schluſs würde ein Wiſſen andeuten, und vorausſetzen, daſs ein abſoluter Widerſpruch, eine Unmöglichkeit da wäre, etwas andres zu denken. Da aber alle unterſchiedene Begriffe auch wirklich unterſchieden werden können, ſo iſt es offenbar, daſs es keine Unmöglichkeit dieſer Art ſeyn kann. Wenn wir von einer gegenwärtigen Impreſſion zu dem Begriffe eines Objekts übergehen, ſo iſt es möglich, daſs wir den Begriff von der Impreſſion abgeſondert, und einen andern Begriff an deren Stelle geſetzt haben.

Es iſt alſo ganz allein die Erfahrung, vermittelſt welcher wir von der Exiſtenz des einen Objekts auf die Exiſtenz eines andern ſchlieſsen können. Die Natur der Erfahrung iſt aber ſo beſchaffen. Wir erinnern uns an viele Beiſpiele gewiſſer Gegenſtände einer Art, welche wirklich geweſen ſind; und dann erinnern wir uns auch, daſs gewiſſe Gegenſtände einer andern Art jene allemal begleitet haben, und in Abſicht auf ſie in gleicher Ordnung der Kontiguität und Succeſſion geweſen ſind. So erinnern wir uns, die Art von Gegenſtänden öfters geſehen zu haben, welche wir Feuer nennen, und zugleich die Art von Empfindung gefühlt zu haben, welche wir Hitze nennen. Wir

erinnern uns ferner, daſs ſie in allen Beiſpielen in einer beſtändigen Verbindung waren. Ohne weitere Umſtände nennen wir alſo das Eine Urſache, und das Andre Wirkung, und ſchlieſsen von der Exiſtenz des einen auf die Exiſtenz des andern. In allen den Fällen, aus welchen wir die Verbindung der beſondern Urſachen und Wirkungen lernen, ſind ſo wohl die Urſachen, als die Wirkungen durch die Sinne wahrgenommen worden, und man hat ſich ihrer erinnert: aber in allen Fällen, wo wir auf ſie ſchlieſsen, iſt nur eins von beiden wahrgenommen oder ins Gedächtniſs gebracht worden, und das andre wird, der vergangenen Erfahrung gemäs, ergänzt.

So haben wir nach und nach unvermerkt ein neues Verhältniſs zwiſchen Urſache und Wirkung entdeckt, da wir es am wenigſten erwarteten, und uns ganz und gar mit einer andern Materie beſchäftigten. Dieſes Verhältniſs iſt ihre beſtändige Verbindung. Kontiguität und Succeſſion können uns noch kein genugſames Recht geben, von zwei Objekten auszuſagen, daſs ſie ſich wie Urſache und Wirkung verhalten, wenn wir nicht wahrnehmen, daſs dieſe zwei Verhältniſſe in vielen Fällen bleiben. Wir können nun den Vortheil ſehen, den es uns gebracht hat, daſs wir den geraden Weg, dieſes Verhältniſs zu erklären, verlaſſen haben, um die Natur jener nothwendigen Verknüpfung zu entdecken, welche einen ſo weſentlichen Theil deſſelben ausmacht. Es iſt nun ſchon Hoffnung da, daſs

wir

wir auf diefe Art zuletzt unfer vorgefetztes Ziel erreichen werden; wiewol, die Wahrheit zu fagen, diefes neuentdeckte Verhältnifs einer beftändigen Verbindung uns auf unferm Wege nur fehr wenig vorwärts zu bringen fcheint. Denn wir lernen daraus nichts mehr, als dafs gleiche Objekte auch immer in gleichen Verhältniffen der Kontiguität und Succeffion ftehen; und es fcheint, wenigftens beim erften Anblicke, ganz evident, dafs wir hierdurch niemals einen neuen Begriff entdecken können, und dafs wir hierdurch die Objekte in unfrer Erkenntnifs zwar vervielfältigen, aber ihnen keine neuen Prädikate verfchaffen. Es ift ein richtiger Gedanke, dafs, was wir nicht von einem Objekte lernen können, das können wir auch niemals von hunderten lernen, wenn fie alle von eben der Art, und einander in allen Umftänden vollkommen ähnlich find. So wie uns unfre Sinne in einem individuellen Falle zwei Körper, oder Bewegungen, oder Befchaffenheiten in gewiffen Verhältniffen der Succeffion und Kontiguität zeigen, fo ftellt uns unfer Gedächtnifs nur eine grofse Menge von Beifpielen dar, wo wir allemal gleiche Körper, gleiche Bewegungen oder gleiche Befchaffenheiten in gleichen Verhältniffen finden. Von der blofsen Wiederholung einer vergangenen Impreffion, und wenn fie auch bis ins Unendliche fortgefetzt würde, kann doch niemals ein neuer urfprünglicher Begriff entftehen, wie der von einer nothwendigen Verknüpfung ift; und die gröfste Zahl der Impreffionen bringt in diefem

ſem Falle keine gröſsere Wirkung hervor, als wenn wir uns nur auf eine einzige einſchränkten. Allein obgleich dieſe Schluſsfolge gerecht und einleuchtend zu ſeyn ſcheint, ſo wollen wir doch, weil es thöricht ſeyn würde, ſchon ſo früh zu verzweifeln, den Lauf unſrer Unterſuchung fortſetzen; und wenn wir finden, daſs wir nach der Entdeckung einer beſtändigen Verbindung gewiſſer Objekte allemal von dem einen auf das andre ſchlieſsen, ſo wollen wir ſodann die Natur dieſer Schluſsfolge und des Ueberganges zu dem Begriffe unterſuchen. Vielleicht ergiebt ſichs am Ende, daſs die nothwendige Verknüpfung von dem Schluſſe abhängt, anſtatt daſs die Schlüſſe von der nothwendigen Verknüpfung abhängen ſollten.

Da es nun klar iſt, daſs der Uebergang von einer Impreſſion, die dem Gedächtniſſe oder den Sinnen gegenwärtig iſt, zu dem Begriffe eines Objekts, welches wir Urſache oder Wirkung nennen, ſich auf vergangene Erfahrung und auf unſre Erinnerung ihrer beſtändigen Verbindung gründet, ſo iſt die nächſte Frage: Ob die Erfahrung dieſen Begriff vermittelſt des Verſtandes oder der Einbildungskraft erzeugt; ob wir durch Vernunft beſtimmt werden, dieſen Uebergang zu machen, oder durch eine gewiſſe Verknüpfung und ein gewiſſes Verhältniſs der Wahrnehmungen. Wenn uns die Vernunft beſtimmte, ſo müſste ſie nach folgendem Grundſatze verfahren: daſs die Fälle, von denen wir noch keine Erfah-

fahrung gehabt haben, denen ähnlich ſeyn müſſen, welche wir erfahren haben, und daſs der Lauf der Natur immer gleichförmig derſelbe bleibe. Um alſo dieſe Materie aufzuklären, ſo laſst uns alle die Gründe betrachten, auf welche ſich ein ſolcher Satz gründen kann; und da dieſe Gründe entweder ein Wiſſen oder eine Wahrſcheinlichkeit zum Zwecke haben, ſo laſst uns unſer Auge auf dieſe Grade der Evidenz richten, und ſehen, ob ſie uns eine Konkluſion von dieſer Natur gewähren.

Unſer vorhergegangenes Räſonnement wird uns leicht überzeugen, daſs es keine demonſtrativen Beweiſe geben könne, um darzuthun, daſs ſolche Begebenheiten, von denen wir noch keine Erfahrung gehabt haben, denen ähnlich ſind, welche wir erfahren haben. Wir können uns wenigſtens einen Wechſel in dem Laufe der Natur denken; welches hinlänglich beweiſt, daſs eine umgekehrte Ordnung der Begebenheiten nicht abſolut unmöglich ſey. Wenn man ſich einen klaren Begriff von einem Dinge machen kann, ſo iſt dieſes ein unleugbarer Beweis für ſeine Möglichkeit, und iſt ganz allein ſchon eine Widerlegung jeder vermeinten Demonſtration dagegen.

Wahrſcheinlichkeit, da ſie gar nicht die Verhältniſſe der Begriffe, als ſolche betrachtet, entdeckt, ſondern nur die Verhältniſſe der Objekte, muſs ſich allemal in gewiſſer Rückſicht auf die

Im-

Impreſſionen unſres Gedächtniſſes und unſrer Sinne, und in gewiſſer Rückſicht auf unſre Begriffe gründen. Wenn nicht eine ſolche Miſchung von Impreſſionen in unſern wahrſcheinlichen Schlüſſen wäre, ſo würde die Konkluſion ganz ſchimäriſch ſeyn. Und wenn keine Begriffe dabei wären, ſo würde die Handlung des Gemüths, wodurch ſie die Verhältniſſe betrachtet, eigentlich zu reden, nicht Vernunfterkenntniſs, ſondern bloſse äuſsere Empfindung oder höchſtens Sinnenerkenntniſs ſeyn. Es iſt alſo nothwendig, daſs in allen wahrſcheinlichen Schlüſſen Etwas dem Gemüthe unmittelbar gegenwärtig ſeyn müſſe, das entweder mit den Sinnen angeſchauet oder mit dem Gedächtniſſe vorgeſtellt wird; und von dieſem ſchlieſsen wir dann auf Etwas, das damit verknüpft iſt, das weder in den Sinnen, noch in dem Gedächtniſſe iſt.

Die einzige Verknüpfung oder das einzige Verhältniſs der Objekte, welches uns über die unmittelbaren Impreſſionen unſres Gedächtniſſes und unſrer Sinne hinaus bringen kann, iſt das Verhältniſs der Urſache und Wirkung; und dieſes deshalb, weil es das Einzige iſt, wodurch wir mit Grunde von einem Objekte auf das andre ſchlieſsen können. Der Begriff der Urſache und Wirkung ſtammt aber von der E r f a h r u n g ab, welche uns belehrt, daſs gewiſſe beſtimmte Gegenſtände in allen vergangenen Fällen beſtändig mit einander verbunden geweſen ſind: Und ſobald daher ein Ding, das einem von dieſen ähnlich iſt, als mittelbar durch ſeine Im-

preſ-

preſſion gegenwärtig geſetzt wird, ſo ſchlieſsen wir von der Wirklichkeit des einen ähnlichen auf das, was es gewöhnlich begleitet. Nach einer ſolchen Darſtellung der Dinge, die, wie ich glaube, in allen Stücken gewiſs und unbezweifelt iſt, gründet ſich die Wahrſcheinlichkeit auf eine vorausgeſetzte Aehnlichkeit zwiſchen ſolchen Dingen, wovon wir ſchon Erfahrung gehabt haben, und ſolchen, von welchen wir noch keine gehabt haben, und es iſt daher unmöglich, daſs die Vorausſetzung einer ſolchen Aehnlichkeit auf der Wahrſcheinlichkeit ſelbſt beruhen ſollte. Denn ein und daſſelbige Princip kann nicht zugleich beides Urſache und Wirkung eines andern ſeyn; und dieſes iſt vielleicht der einzige Satz in Anſehung dieſes Verhältniſſes, welcher entweder eine augenſcheinliche, oder demonſtrativiſche Gewiſsheit hat.

Sollte jemand dieſen Beweis verachten und behaupten wollen, daſs alle unſre Schlüſſe von Urſache und Wirkung auf gründlichem Räſonnement beruheten, ohne zu beſtimmen, ob es von demonſtrativiſchen oder wahrſcheinlichen Gründen bewirkt werde: ſo wünſche ich nun, daſs man jenes gründliche und feſte Räſonnement hervorbringen und es unſrer Prüfung unterwerfen möge. Vielleicht ſagt man, daſs wir nach der Erfahrung einer beſtändigen Verknüpfung gewiſſer Objekte auf folgende Art ſchlieſsen: Man hat immer gefunden, daſs dieſes oder jenes Ding ein andres hervorgebracht hat. Es iſt aber unmöglich, daſs es dieſe Wirkung

haben

haben könnte, wenn es nicht mit einer hervorbringenden Kraft verfehen wäre. Die Kraft fchliefst aber jederzeit die Wirkung in fich, und die Kraft ift alfo ein hinreichender Grund, einen Schlufs von der Exiftenz eines Objekts auf dasjenige zu machen, welches jenes gewöhnlich begleitet. Die ehemalige Hervorbringung fetzt eine Kraft voraus: die Kraft fetzt eine neue Hervorbringung voraus; und die neue Hervorbringung ift es eben, die wir aus der Kraft und der vergangenen Hervorbringung folgern.

Ich könnte die Schwäche diefer Schlufsfolge fehr leicht zeigen, wenn ich von denen Bemerkungen Gebrauch machen wollte, die ich fchon gemacht habe, dafs der Begriff der Hervorbringung einerlei ift mit dem Begriffe der Verurfachung, und dafs kein wirkliches Ding gewifs und demonftrativifch die Kraft eines andern Objektes in fich fchliefst; oder wenn es fich fchickte, das hier zum Voraus anzuwenden, was ich in der Folge von dem Begriffe der Kraft und der Wirkfamkeit fagen werde. Aber da es fcheinen möchte, als ob eine folche Art zu verfahren entweder mein Syftem fchwächen würde, wenn ich einen Theil deffelben auf den andern ftützte, oder eine Unordnung in meine Gedankenreihe bringen würde, fo will ich mich bemühen, meine gegenwärtige Behauptung ohne eine folche Hülfe feftzuftellen.

Es foll alfo einmal einen Augenblick gelten, dafs die Hervorbringung eines Dinges durch ein andres

dres in jedem einzelnen Falle eine Kraft vorausſetzt, und daſs dieſe Kraft mit ihrer Wirkung verknüpft iſt. Allein, da ich ſchon bewieſen habe, daſs die Kraft nicht in den empfindbaren Beſchaffenheiten der Urſache liegt; und da wir blos die empfindbaren oder ſinnlichen Eigenſchaften uns vorſtellen können; ſo frage ich, mit welchem Rechte ihr nun in andern Fällen annehmt, daſs, ſobald nur dieſe Eigenſchaften wieder erſcheinen, auch dieſelbige Kraft da ſeyn müſſe? Eure Berufung auf die vergangene Erfahrung entſcheidet in dieſem Falle nichts; und kann höchſtens nur ſo viel beweiſen, daſs daſſelbige Ding, welches ein andres hervorbrachte, zu jener Zeit auch mit einer ſolchen Kraft verſehen war; aber ſie kann niemals beweiſen, daſs dieſelbige Kraft in demſelbigen Dinge oder derſelbigen Sammlung ſinnlicher Eigenſchaften immer ſeyn müſste; und noch viel weniger, daſs eine gleiche Kraft auch jederzeit mit gleichen ſinnlichen Eigenſchaften verknüpft ſeyn müſſe. Sollte man ſagen, daſs wir es eben durch Erfahrung lernten, daſs dieſelbige Kraft auch immer mit demſelben Objekte vereinigt bliebe, und daſs gleiche Objekte auch ſtets mit gleichen Kräften verſehen wären, ſo möchte ich wol meine Frage erneuern, wie wir von dieſer Erfahrung eine Konkluſion formiren können, die über die bisherigen Fälle, welche wir erfahren haben, hinausgeht? Beantwortet ihr dieſe Frage wieder auf die Art, wie die vorige, ſo giebt

giebt eure Antwort wieder Gelegenheit zu einer neuen Frage derselben Art, und so ins Unendliche; welches deutlich beweiset, daſs die vorhergehende Schluſsfolge keinen gehörigen Grund gehabt hat.

So verläſst uns nicht nur unsre Vernunft, wenn wir durch sie allein den letzten Grund jener Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen entdecken wollen; sondern selbst, nachdem die Erfahrung uns ihre beständige Verbindung gelehrt hat, ist es noch unmöglich, uns durch unsre Vernunft eine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, mit welchem Rechte wir diese Erfahrung über solche einzelne Fälle hinaus ausdehnen können, welche bisher von uns beobachtet sind. Wir setzen voraus, sind aber nie im Stande, es zu beweisen, daſs eine Aehnlichkeit zwischen solchen Objekten sey, die wir erfahren haben, und solchen, welche von uns noch nicht durch Erfahrung entdeckt sind.

Wir haben schon gewisser Verhältnisse Erwähnung gethan, welche uns von einem Gegenstande zum andern leiten, obschon kein Grund in der Vernunft entdeckt werden kann, wodurch wir zu einem solchen Uebergange befugt würden; und wir können es als eine allgemeine Regel festsetzen, daſs, wo das Gemüth beständig und gleichförmig, ohne einen Vernunftgrund zu haben, einen Uebergang macht, da muſs es von diesen Verhältnissen bestimmt werden. Nun ist dieses hier gerade der Fall. Die Vernunft kann uns niemals die Verknüpfung des

einen

einen Dinges mit dem andern erklären, wenn man auch gleich die Erfahrung und die Beobachtung ihres beſtändigen Beiſammenſeyns in allen vorigen Fällen mit zu Hülfe nimmt. Wenn alſo das Gemüth dennoch von dem Begriffe oder der Impreſſion des einen Objekts zu dem Begriffe eines andern oder zu dem Glauben, daſs ein andres wirklich ſeyn werde, übergeht, ſo wird es nicht durch Vernunft beſtimmt, ſondern durch gewiſſe Principien, welche die Begriffe dieſer Objekte mit einander verbinden und ſie in der Imagination vereinigen. Wären die Begriffe in der Phantaſie nicht mehr vereiniget, als es die Objekte dem Verſtande zu ſeyn ſcheinen, ſo könnten wir weder einen Schluſs von den Urſachen auf die Wirkungen machen, noch irgend einer Erfahrung Glauben beimeſſen. Der Schluſs beruht alſo allein auf der Vereinigung der Begriffe.

Die Gründe der Vereinigung unter den Begriffen habe ich oben auf drei Hauptprincipien gebracht, und meine Behauptung ging dahin, daſs der Begriff oder die Impreſſion eines Dinges natürlicherweiſe auf den Begriff eines andern Dinges führt, das mit jenem ähnlich iſt, oder an daſſelbe grenzt, oder mit ihm verknüpft iſt. Ich gebe zu, daſs dieſe Principien weder die untrüglichen noch einzigen Urſachen einer Vereinigung unter den Begriffen ſind. Sie ſind nicht untrüglich. Denn man kann eine Zeitlang ſeine Aufmerkſamkeit auf ein Ding richten, ohne daſs dieſes auf ein andres führte. Sie ſind nicht die einzigen. Denn die Gedanken

danken ſchweifen offenbar öfters ohne alle Regeln umher, laufen von dem Himmel zur Erde, von dem einen Ende der Schöpfung bis zu dem andern, ohne einige gewiſſe Regel oder Ordnung. Aber ob ich gleich dieſe Schwäche in dieſen drei Verhältniſſen und dieſe Unregelmäſsigkeit in der Einbildungskraft eingeſtehe; ſo behaupte ich dennoch, daſs die einzigen allgemeinen Geſetze, welche die Begriffe aſſociiren, dieſe drei ſind, nämlich Aehnlichkeit, Aneinandergrenzung in Zeit und Raum, und die urſachliche Verknüpfung.

Es findet ſich in der That ein Geſetz der Vereinigung der Begriffe, welches beim erſten Anblicke als von jenen verſchieden angeſehen werden kann; aber man wird bald finden, daſs es im Grunde doch von ihnen abhängt. Wenn man in der Erfahrung findet, daſs jedes Individuum einer gewiſſen Art von Dingen beſtändig mit einem Individuo andrer Art vereinigt iſt, ſo führt die Erſcheinung des einen Gegenſtandes die Gedanken natürlich auf das, was ihn ſtets begleitet. Wenn z. E. ein gewiſſer Begriff an ein gewiſſes beſtimmtes Wort gebunden iſt, ſo darf man nur dieſes Wort hören, um ſogleich auch den korreſpondirenden Begriff zu erlangen, und es wird der Seele, auch wenn ſie alle Kräfte anwendet, kaum möglich ſeyn, dieſen Uebergang zu verhindern. In dieſem Falle iſt es nicht abſolut nothwendig, daſs man, wenn man dieſes oder jenes Wort hört, an eine vergangene Erfahrung denken müſste, um zu erfahren, welcher Begriff gewöhn-

licher-

licherweiſe mit dem Schalle verknüpft geweſen iſt. Die Imagination erſetzt hier von ſelbſt die Stelle der Reflexion, und iſt ſo ſehr daran gewöhnt, von dem Worte zum Begriffe überzugehen, daſs nicht ein Augenblick zwiſchen dem Hören des einen und dem Denken des andern verflieſst.

Aber ob ich dieſes gleich für einen wahren Grund der Vergeſellſchaftung der Begriffe erkenne, ſo behaupte ich doch, daſs er mit dem Grunde der urſachlichen Verknüpfung einerlei, und zwar in allen unſern Denken ein recht weſentliches Stück dieſes Verhältniſſes ſey. Wir haben keinen andern Begriff von Urſache und Wirkung, als den, daſs gewiſſe Objekte allemal zuſammen verbunden geweſen, und daſs ſie in allen bisherigen Fällen als unzertrennlich bei einander gefunden worden ſind. Den Grund dieſer Verbindung können wir nicht erklären. Wir nehmen blos die Sache ſelbſt wahr, und finden allemal, daſs die Dinge, wenn ſie ſtets als verbunden angetroffen werden, eine Vereinigung in der Imagination erlangen. Wenn die Impreſſion eines Dinges ſich darſtellt, ſo bilden wir unmittelbar den Begriff des Gegenſtandes, der ſie gewöhnlich begleitet; und wir können folglich dieſes als einen Theil der Definition einer Meinung oder eines Glaubens feſtſetzen, daſs er ein Begriff ſey, der mit einer gegenwärtigen Impreſſion in Verhältniſs ſtehe, oder mit ihr vergeſellſchaftet ſey.

Ob also gleich die Verursachung eine philosophische Relation ist, und das Verhältniss der Kontiguität und Succession mit in sich schliesst, so ist sie es doch nur in so fern, als sie eine natürliche Relation ist, und eine Vereinigung unter den Begriffen hervorbringt, damit wir im Stande seyn mögen, über sie zu denken, oder Schlüsse darauf zu gründen.

Siebenter Abschnitt.

Von der Natur des Begriffs oder des Glaubens *).

Der Begriff eines Dinges ist ein wesentlicher Theil von dem Glauben an dasselbige, aber er macht ihn nicht ganz aus. Wir denken auch viele Dinge, welche wir nicht glauben. Um also die Natur des Glaubens, oder die Eigenschaften solcher Begriffe, die uns zum Beifall bestimmen, noch mehr

*) Es soll in diesem Abschnitte untersucht werden, woher es komme, dass wir glauben, dass einem Begriffe, der in unserm Vorstellungsvermögen mit einer Impression verbunden ist, ein Objekt korrespondire, da wir es doch nicht durch eine Impression erkannt haben. (A. d. U.)

mehr zu entdecken, ſo laſst uns folgende Betrachtungen erwägen.

Es iſt offenbar, daſs alle Schlüſſe von Urſachen und Wirkungen in Sätzen endigen, welche Erfahrungsgegenſtände betreffen; d. h. ſie betreffen die Exiſtenz der Dinge oder ihrer Eigenſchaften. Es iſt demnach ferner offenbar, daſs der Begriff der Exiſtenz von dem Begriffe eines Dinges gar nicht verſchieden iſt, und daſs, wenn wir nach der ſimpeln Vorſtellung eines Dinges uns daſſelbe noch als exiſtirend denken wollen, wir in der That mit dem erſten Begriffe gar keine Vermehrung oder Aenderung vornehmen. So, wenn wir ſagen, Gott exiſtirt, formiren wir blos den Begriff eines ſolchen Weſens, als wir es uns vorſtellen; und die Exiſtenz, welche wir ihm beilegen, wird nicht als ein beſonderer Begriff gedacht, welchen wir noch zu dem Begriffe ſeiner übrigen Eigenſchaften hinzufügten, und den wir wieder wegnehmen und von ihnen trennen könnten. Aber ich gehe noch weiter; und nicht zufrieden mit der Behauptung, daſs der Begriff der Exiſtenz eines Dinges keine Vermehrung des ſimpeln Begriffs deſſelben iſt, behaupte ich auch noch, daſs der Glaube der Exiſtenz keine neuen Begriffe zu ſolchen hinzufügt, welche den Begriff des Objekts ausmachen. Wenn ich an Gott denke, wenn ich ihn als exiſtirend denke, und wenn ich glaube, daſs er exiſtirt, ſo wird mein Begriff von ihm weder vermehrt noch vermindert. Aber da es ganz gewiſs iſt, daſs ein groſser Unter-

schied zwischen der simpeln Vorstellung der Existenz eines Objekts und dem Glauben an dieselbe ist, und da dieser Unterschied nicht in den Theilen oder in der Zusammensetzung des Begriffs liegt, den wir uns vorstellen; so folgt, daſs er in der Art liegen müsse, in welcher wir uns ihn vorstellen.

Man setze, daſs jemand bei mir sey, welcher Sätze vorbringt, denen ich nicht beistimme, daſs Cäsar im Bette gestorben sey, daſs Silber sich leichter schmelzen lasse, als Blei, oder daſs Quecksilber schwerer sey, als Gold; so ist offenbar, daſs ich, ohnerachtet meiner Ungläubigkeit, seine Meinung doch vollkommen verstehe, und alle die Begriffe bilde, die er bildet. Meine Einbildungskraft ist mit denselbigen Kräften versehen, als die seinige; und es ist ihm nicht möglich, einen Begriff zu denken, den ich nicht auch denken könnte; oder Begriffe zusammen zu verbinden, die ich nicht auch verbinden könnte. Ich frage also: Worin besteht nun der Unterschied zwischen dem Glauben und Nichtglauben eines Satzes? In Ansehung solcher Sätze, die durch Anschauung oder Demonstration erwiesen werden, ist die Antwort leicht. In diesem Falle denkt die Person, welche Beifall giebt, nicht nur die Begriffe dem Satze gemäs, sondern sie wird auch nothwendigerweise bestimmt, sie gerade so und nicht anders zu denken, entweder unmittelbar oder durch die Vermittelung andrer Begriffe.

Alles

Alles, was ungereimt iſt, iſt auch unverſtändlich, und es iſt auch der Einbildungskraft ganz unmöglich, ein Ding ſich vorzuſtellen, das einer Demonſtration gerade widerſpricht. Aber da in ſolchen Schlüſſen, die auf der urſachlichen Verknüpfung beruhen und Erfahrungsgegenſtände betreffen, dieſe abſolute Nothwendigkeit nicht ſtatt finden kann, und die Imagination die Freiheit hat, ſich beide Seiten der Frage vorzuſtellen, ſo frage ich noch einmal: Worin beſteht der Unterſchied zwiſchen dem Unglauben und dem Glauben? da in beiden Fällen die Vorſtellung des Begriffs gleich möglich und gleich nothwendig iſt?

Es würde keine befriedigende Antwort ſeyn, wenn man ſagen wollte, daſs eine Perſon, die euren Sätzen keinen Beifall giebt, ſich unmittelbar, nachdem ſie das Ding mit euch auf einerlei Art gedacht, das Ding wieder anders vorſtelle, und einen verſchiedenen Begriff davon habe. Dieſe Antwort befriedigt nicht; nicht, weil ſie etwas Falſches enthält, ſondern weil ſie die Wahrheit nicht ganz entdeckt. Es iſt offenbar, daſs wir in allen Fällen, wo wir mit einer Perſon verſchiedener Meinung ſind, uns beide Seiten von der Sache vorſtellen; aber, weil wir nur eine glauben können, ſo folgt ganz deutlich, daſs der Glaube einen Unterſchied machen muſs zwiſchen dem Gedanken, dem wir Beifall geben, und dem andern, dem wir keinen geben. Wir können unſre Begriffe auf hunderter-

lei Art vermischen, vereinigen, trennen, verwechseln und abändern; aber so lange nicht ein Grund da ist, welcher eine von diesen verschiedenen Situationen bestimmt, so haben wir eigentlich noch gar keine Meinung: und dieser Grund kann blos, da er gar nichts zu unsern vorigen Begriffen hinzuthut, die Art und Weise verändern, wie wir sie uns vorstellen.

Alle Vorstellungen des Gemüths sind von doppelter Art, nämlich Impressionen und Begriffe, welche sich blos durch ihre verschiedenen Grade der Lebhaftigkeit und der Stärke unterscheiden. Unsre Begriffe sind Abbildungen der Impressionen, und stellen sie in allen ihren Theilen dar. Wenn man den Begriff eines bestimmten Dinges auf irgend eine Art verändern will, so kann man blos die Stärke und Lebhaftigkeit desselben vermehren oder vermindern. Nimmt man eine andre Veränderung damit vor, so stellt er ein verschiedenes Objekt oder eine verschiedene Impression vor. Es ist gerade so, wie bei den Farben. Eine gewisse Schattirung von einer Farbe kann einen neuen Grad von Leben oder Glanz ohne weitere Veränderung erhalten. Aber wenn irgend eine andre Veränderung hinzukömmt, so ists nicht mehr dieselbige Schattirung oder Farbe. Da nun der Glaube ebenfalls nichts weiter zur Vorstellung hinzuthut, sondern blos die Art und Weise ändert, wie wir uns das Objekt vorstellen, so kann er unsern Begriffen blos mehr Stärke und Lebhaftigkeit, oder vielmehr ein andres

Gefühl

Gefühl geben. Daher kann man eine Meinung oder den Glauben ganz genau definiren als Einen lebhaften Begriff, der mit einer gegenwärtigen Impreſſion im Verhältniſſe ſteht, oder mit derſelben vergeſellſchaftet iſt *).

Hier ſind die Hauptpunkte von den Gründen, welche uns zu dieſem Schluſsſatze bringen. Wenn wir die Exiſtenz eines Objekts aus der Exiſtenz andrer Dinge folgern, ſo muſs allemal ein Ding entweder

*) Ich ergreiſe dieſe Gelegenheit, um auf einen ſehr merkwürdigen Irrthum aufmerkſam zu machen, der, weil er ſo oft in den Schulen eingeprägt worden iſt, das Anſehen eines feſten Grundſatzes erhalten hat und von allen Logikern gemeinſchaftlich angenommen wird. Dieſer Irrthum beſteht in der gewöhnlichen Eintheilung der Verſtandeshandlung in Wahrnehmungen, Urtheile und Schlüſſe, und in den Definitionen, die man davon giebt. Wahrnehmung definirt man durch die einfache Ueberſicht eines oder mehrerer Begriffe: Urtheil durch das Trennen oder Vereinigen verſchiedener Begriffe: Schluſs durch das Trennen oder Vereinigen verſchiedener Begriffe vermittelſt andrer, woraus das Verhältniſs, das ſie gegen einander haben, erkannt wird. Aber dieſe Unterſchiede und Definitionen ſind in ſehr wichtigen Stücken fehlerhaft. Denn erſtlich iſt es nicht wahr, daſs wir in jedem Urtheile, welches wir formiren, zwei verſchiedene Begriffe vereinigen, indem in dem Satze, Gott iſt,

weder dem Gedächtniſſe oder den Sinnen gegenwärtig ſeyn, um den Grund unſres Schluſſes auszumachen, weil das Gemüth mit ſeinen Schlüſſen nicht bis ins Unendliche hinaufſteigen kann. Die Vernunft kann uns niemals hinlänglich beweiſen, daſs die Exiſtenz des einen Objekts die Exiſtenz des andern in ſich ſchlieſst; ſo daſs, wenn wir von der Impreſſion des einen zu dem Begriffe oder dem Glauben eines andern übergehen, wir nicht durch Vernunft, ſondern blos durch Gewohnheit oder durch ein Princip der Aſſociation beſtimmt werden.

Der

iſt, oder in irgend einem andern, welcher die Exiſtenz betrift, der Begriff der Exiſtenz gar kein verſchiedener Begriff iſt, den wir mit dem Begriffe des Objekts vereinigen, und welcher im Stande wäre, durch die Vereinigung einen zuſammengeſetzten Begriff zu bilden. Zweitens, So wie wir einen Satz formiren können, der nur einen Begriff enthält, ſo kann ſich auch unſre Vernunft wirkſam beweiſen, ohne daſs ſie mehr als zwei Begriffe zu ihrem Vorhaben braucht, und ohne daſs ſie nöthig hat, zu einem dritten ihre Zuflucht zu nehmen, der ihr als Mittel zur Verbindung dienen ſoll. So folgern wir eine Urſache unmittelbar aus ihrer Wirkung; und dieſe Folgerung iſt nicht nur eine ächte Art zu ſchlieſsen, ſondern ſelbſt die ſtrengſte von allen andern und noch überzeugender, als wenn wir einen andern Begriff dazwiſchen ſetzen, um die beiden Sätze zu verbinden. Das Allgemeine, was ich über dieſe drei Verſtandeshandlungen zu ſagen

habe,

Der Glaube aber iſt etwas mehr, als ein bloſser Begriff. Er beſteht in einer beſondern Art, einen Begriff zu formiren: und da ein und derſelbe Begriff blos durch eine Abänderung ſeiner verſchiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit verändert werden kann; ſo folgt aus allem Bisherigen, daſs der Glaube ein lebhafter Begriff ſey, der durch ein Verhältniſs zu einer gegenwärtigen Impreſſion nach der vorhergehenden Definition entſtanden iſt.

Dieſe Wirkung der Seele, worauf der Glaube an eine Thatſache beruhet, ſcheint bisher eins der

habe, iſt, daſs ſie ſich bei einer genauen Betrachtung alle in die erſte auflöſen laſſen, und daſs ſie nichts ſind, als beſondere Arten, ſich die Objekte vorzuſtellen. Wir mögen nun ein Objekt betrachten oder viele; wir mögen bei dieſen Objekten verweilen, oder von einem zum andern übergehen; und auf was für Art und Weiſe wir ſie immer betrachten, ſo iſt die Gemüthshandlung doch immer nichts mehr als eine ſimple Wahrnehmung; und der einzige beträchtliche Unterſchied, der bei dieſer Gelegenheit vorkömmt, iſt, wenn wir der Vorſtellung Glauben beimeſſen, und von der Wahrheit deſſen, was wir uns vorſtellen, überzeugt ſind. Dieſe Gemüthshandlung iſt noch nie von den Philoſophen erklärt worden; und deshalb bin ich ſo frei geweſen, meine Hypotheſe hierüber vorzutragen, welche darin beſteht, daſs es immer nur eine und dieſelbige ſtrenge und unveränderliche Vorſtellung eines Begriffs iſt, und ſich gewiſſermaſsen einer unmittelbaren Impreſſion nähert.

der gröſsten Geheimniſſe in der Philoſophie geweſen zu ſeyn; wiewol keiner nicht einmal vermuthet hat, daſs eine Schwierigkeit darin läge, dieſes zu erklären. Ich für meinen Theil muſs geſtehen, daſs ich ſehr groſse Schwierigkeiten hierbei finde, und daſs ich, ſelbſt wenn ich die Sache ganz zu verſtehen glaube, doch wegen den Ausdrücken in Verlegenheit bin, wodurch ich meine Meinung ausdrücken ſoll. Ich ſchlieſse durch eine Induktion, die mir ſehr evident zu ſeyn ſcheint, daſs eine Meinung oder ein Glaube nichts ſey, als ein Begriff, der von einer Erdichtung nicht ſeiner Natur oder der Ordnung ſeiner Theile nach verſchieden iſt, ſondern blos der Art und Weiſe nach, wie er vorgeſtellt wird. Aber wenn ich dieſe Art und Weiſe erklären ſollte, ſo finde ich kaum ein Wort, welches das, was ich ſagen will, vollkommen ausdrückt, ſondern ſehe mich genöthigt, mich auf Jedermanns Gefühl zu berufen, um ihm eine vollkommne Erkenntniſs von dieſer Operation der Seele zu geben. Ein Begriff, der Glauben erweckt, erregt ein Gefühl, das von einem ſolchen, der blos erdichtet iſt, und den die Phantaſie uns allein darſtellt, ganz verſchieden iſt: Und dieſen Unterſchied des Gefühls bemühe ich mich dadurch deutlich zu machen, daſs ich ihm eine gröſsere Stärke, oder Lebhaftigkeit, oder Solidität, oder Feſtigkeit, oder Beſtändigkeit beilege. Dieſe Mannichfaltigkeit der Ausdrücke, welche freilich nicht ſonderlich philoſophiſch zu ſeyn

ſcheint,

ſcheint, ſoll blos dienen, diejenige Gemüthshandlung auszudrücken, welche uns Realitäten mehr vorſtellt, als Fiktionen, welche macht, daſs ſie ein gröſseres Gewicht im Denken haben, und welche ihnen einen gröſsern Einfluſs auf die Neigungen und die Einbildungskraft verſchafft. Wenn wir nur in Abſicht auf die Sache einig ſind, ſo haben wir nicht weiter nöthig, über die Worte zu ſtreiten. Die Einbildungskraft hat über alle ihre Begriffe Gewalt, und kann ſie auf alle nur mögliche Art verbinden, vermiſchen und verändern. Sie kann die Objekte mit allen Umſtänden der Zeit und des Orts abbilden. Sie kann ſie gewiſſermaſsen in ihren wahren Farben unſern Blicken darſtellen, gerade ſo, wie ſie wirklich exiſtirt haben. Aber da es unmöglich iſt, daſs dieſes Vermögen durch ſich ſelbſt je Glauben an die Wirklichkeit der Gegenſtände bewirken kann, ſo iſt es offenbar, daſs der Glaube gar nicht in der Natur und Ordnung unſrer Begriffe, ſondern in der Art ihrer Vorſtellung und in den Gefühlen, die im Gemüthe verurſacht werden, beſtehen müſſe. Ich geſtehe, daſs es unmöglich iſt, dieſes Gefühl oder dieſe Vorſtellungsweiſe ganz deutlich zu machen. Wir können Worte gebrauchen, die etwas dieſem Aehnliches ausdrücken, die der Sache nahe kommen. Aber der wahre und eigentliche Name für daſſelbe iſt G l a u b e, welches ein Ausdruck iſt, den jedermann im gemeinen Leben hinlänglich verſteht. Und in der Philoſophie können wir nicht weiter gehen,

als

als fagen, dafs ein gewiffes Etwas in der Seele gefühlt wird, wodurch die Begriffe der Urtheilskraft von den Dichtungen der Einbildung unterfchieden werden. Es giebt ihnen mehr Stärke und Einflufs; macht, dafs fie mit gröfserm Gewicht erfcheinen; prägt fie fefter in die Seele ein, und verwandelt fie in praktifche Sätze, d. h. folche, die alle unfre Handlungen regieren.

Diefe Beftimmung wird alfo mit Jedermanns Gefühl und Erfahrung übereinftimmend gefunden werden. Nichts ift evidenter, als dafs folche Begriffe, denen wir Beifall geben, ftärker, fefter und lebhafter find, als die unregelmäfsigen Reverien eines, der Luftfchlöffer bauet. Wenn zwei Perfonen ein Buch lefen, das der eine wie einen Roman, der andre aber wie eine wahre Gefchichte betrachtet, fo erhalten fie beide gerade diefelbigen Begriffe, und zwar in derfelbigen Ordnung; und die Ungläubigkeit des einen hindert diefen fo wenig, als der Glaube den andern, dem Verfaffer einerlei Sinn beizulegen. Seine Worte bringen diefelbigen Begriffe in beiden hervor; obgleich fein Zeugnifs nicht auf beide denfelben Einflufs hat. Der letztere hat eine lebhaftere Vorftellung von allen einzelnen Vorfällen. Er läfst fich tiefer in das Detail der Perfonen ein; ftellt fich ihre Handlungen und Charaktere, und Freundfchaften und Feindfchaften vor. Ja er geht fo weit, dafs er fich felbft eine Vorftellung von ihren Zügen, von ihrem ganzen Anfehen und ihrer Perfon zu machen

fucht;

ſucht; dahingegen der erſtere, der dem Zeugniſſe des Schriftſtellers keinen Glauben beimiſst, eine weit ſchwächere und dunklere Vorſtellung von allen dieſen Dingen hat, und wenn man den Stil und die Schönheit der Zuſammenſetzung und Erfindung wegnimmt, ſo kann er wenig Unterhaltung dabei finden.

Achter Abſchnitt.

Von den Urſachen des Glaubens.

Nachdem ich nun auf dieſe Art die Natur des Glaubens erklärt, und gezeigt habe, daſs er in einem lebhaften Begriffe beſteht, der auf eine gegenwärtige Impreſſion Beziehung hat; ſo laſst uns jetzo zur Unterſuchung der Gründe ſchreiten, von welchen er herkömmt, und von welchen der Begriff dieſe Lebhaftigkeit erhält.

Ich möchte gern den Grundſatz als eine allgemeine Maxime in der Wiſſenſchaft der menſchlichen Natur feſtſetzen, daſs, **wenn eine Impreſſion uns als gegenwärtig vorgeſtellt wird, dieſelbe dem Gemüthe nicht nur ſolche Begriffe herbeiführt, die mit ihr im Verhältniſſe ſtehen, ſondern ihnen auch einen Theil von ihrer Stärke und Lebhaftigkeit mittheilt.**

theilt. Alle Operationen der Seele hängen großsentheils von der Stimmung ab, in welcher sie ist, wenn sie solche bildet; und je nachdem die Lebensgeister mehr oder weniger erhöhet sind, die Aufmerksamkeit mehr oder weniger gespannt ist, desto mehr oder weniger Lebhaftigkeit und Stärke wird die Gemüthshandlung haben. Wenn daher ein Objekt vorgestellt wird, welches die Gedanken erhebt und belebt, so wird auch jede Handlung, welche das Gemüth vornimmt, so lange, als diese Stimmung dauert, stärker und lebhafter seyn. Nun hängt offenbar die Dauer dieser Gemüthsstimmung von den Objekten ab, mit welchen die Seele beschäftiget ist; und ein neues Objekt giebt natürlich dem Geiste auch eine neue Richtung, und ändert die Disposition oder Stimmung; so wie im Gegentheil, wenn das Gemüth beständig bei einem und eben demselben Objekte bleibt, oder leicht und unmerklich von einem Objekte zu andern damit verbundenen Gegenständen geht, die Stimmung eine weit längere Dauer behält. Daher kömmt es nun, daſs, wenn das Gemüth einmal durch eine gegenwärtige Impression in Leben gesetzt ist, es zu lebhaftern Begriffen von den damit verbundenen Gegenständen schreitet, nach einer natürlichen Disposition von dem einen zum andern überzugehen. Der Wechsel der Objekte geschieht so leicht, daſs ihn die Seele kaum merkt, und sie stellt sich hierdurch die Begriffe, welche mit jenem im Verhältnisse stehen, mit eben der Stärke und Lebhaftigkeit

vor, als ob ſie von der gegenwärtigen Impreſſion ſelbſt herrührten.

Wenn wir uns durch die Betrachtung der Natur des Verhältniſſes und der Leichtigkeit des Ueberganges, der ihm ſo weſentlich eigen iſt, von der Realität dieſer Erſcheinung befriedigend überzeugen können, ſo iſt es gut: aber ich für meinen Theil muſs geſtehen, daſs ich mein hauptſächliches Vertrauen, ein ſo wichtiges Principium zu beweiſen, auf die Erfahrung ſetze. So kann ich als das erſte Experiment für meinen gegenwärtigen Satz anführen, daſs bei der Erſcheinung eines Gemäldes von einem abweſenden Freunde unſer Begriff von ihm offenbar mehr Leben durch die Aehnlichkeit erhält, und daſs jede Leidenſchaft, welche dieſer Begriff verurſacht, es ſei nun Freude oder Leid, neue Stärke und Kraft empfängt. An dieſem Erfolge wirken zwei Stücke, ein Verhältniſs und eine gegenwärtige Impreſſion. Wenn das Gemälde ihm nicht ähnlich, oder nicht wenigſtens um ſeinetwillen verfertiget wäre, ſo könnte es unſern Gedanken an ihn niemals ſo nahe zu ihm bringen: und wäre das Bild abweſend, ſo wie die Perſon; ſo möchte immerhin die Seele von dem Gedanken des Gemäldes zum Begriffe des Originals übergehen; ihr Begriff von dem letztern würde dadurch ehr ſchwächer, als lebhafter gemacht werden. Wenn das Gemälde unſres Freundes vor uns hingeſetzt wird, und wir es ſehen, ſo empfinden wir ein Vergnügen dabei, aber wenn es entfernt iſt, ſo ſtellen wir

unſre

unsre Betrachtungen weit lieber über ihn selbst unmittelbar an, als dass wir vermittelst eines Bildes über ihn reflektiren sollten, das eben so entfernt und eben so dunkel ist.

Die Ceremonien der Römisch - katholischen Religion kann man als Beispiele von gleicher Natur ansehen. Die Verehrer dieses seltsamen Glaubens entschuldigen gewöhnlich die Mummereien, welche man ihnen vorwirft, damit, dass sie die guten Wirkungen dieser äusserlichen Bewegungen, Stellungen und Handlungen gar wohl fühlten, indem sie ihre Andacht stärkten und ihr Feuer anfachten, welches ganz verlöschen würde, wenn sie ihre Gedanken geradezu und ganz und gar auf so entfernte und immaterielle Gegenstände richten würden. Wir mahlen die Gegenstände unsres Glaubens, sagen sie, durch sinnliche Typen und Bilder aus, und vergegenwärtigen sie uns durch die unmittelbare Gegenwart dieser Typen mehr, als es uns durch eine blos intellektuelle Betrachtung oder Beschauung möglich seyn würde. Sinnliche Gegenstände haben allemal auf die Einbildungskraft einen grössern Einfluss, als andre; und vermittelst desselben bringen sie leicht solche Begriffe herbei, mit welchen sie im Verhältnisse stehen, und die ihnen ähnlich sind. Ich will aus diesen Thatsachen und Schlüssen nur so viel folgern, dass die Wirkung der Aehnlichkeit, welche in der Verstärkung des Begriffs besteht, sehr gemein sey; und da in jedem der genannten Fälle

eine

eine Aehnlichkeit und eine gegenwärtige Impreſſion zuſammenkommen muſs, ſo ſind die angeführten Erfahrungen vollkommen hinreichend, die Realität des vorhergehenden Grundſatzes zu beweiſen.

Wir können dieſen Erfahrungen durch noch andre von verſchiedener Art noch mehr Stärke geben, wenn wir die Wirkungen der Kontiguität mit denen der Aehnlichkeit zugleich betrachten. Es iſt gewiſs, daſs der Abſtand die Kraft eines jeden Begriffs vermindert, und daſs, jemehr wir uns dem Objekte nähern, wenn es ſich auch gleich noch nicht unſern Sinnen entdeckt; es doch mit einem ſolchen Einfluſſe auf das Gemüth wirkt, der einer unmittelbaren Impreſſion faſt gleich kömmt. Der Gedanke an einen Gegenſtand leitet das Gemüth leicht auf einen andern, der an ihn gränzt; aber nur die wirkliche Gegenwart eines Objekts führt die Seele mit einer gröſsern Lebhaftigkeit darauf. Wenn ich nur einige Meilen von Hauſe bin, ſo intereſſirt mich alles, was darauf Beziehung hat, weit mehr, als wenn ich hundert Meilen davon entfernt wäre; obgleich auch bei einer ſolchen Entfernung die Vorſtellung eines Dinges in der Nachbarſchaft meiner Freunde und Familie natürlicherweiſe einen Begriff von ihnen erzeugt. Aber da in dieſem letztern Falle beide Gegenſtände des Gemüths Begriffe ſind; ſo kann dieſer Uebergang allein, ohnerachtet er ſehr leicht iſt, dieſen Begriffen doch keine gröſsere Lebhaf-

tigkeit

tigkeit geben, weil gar keine unmittelbare Impression da ist *).

Kein Mensch kann zweifeln, daſs die ursachliche Verknüpfung denselben Einfluſs hat, als die beiden übrigen Verhältnisse der Aehnlichkeit und der Kontiguität. Abergläubische Völker werden durch die Reliquien ihrer Heiligen entzückt, aus eben dem Grunde, weil sie nach Typen und Bildern suchen, um ihre Andacht zu erhöhen, und sich eine genauere und stärkere Vorstellung von einem solchen musterhaften Leben zu verschaffen, welches sie nachzuahmen sich bestreben. Nun sind offen-

*) Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accepimus primum hic disputare solitum: Cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi offerunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipse illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur, postquam est maior, solebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero inprimis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis; ut non sine caussa ex his memoriae ducta sit disciplina. Cicero de Fin. L. V.

offenbar die eignen Werke eines Heiligen das, was er ſelbſt verfertiget, und womit er zu thun gehabt hat, die beſte Art der Reliquien, die ein Frommer ſich anſchaffen kann; und wenn ſeine Kleider und ſein Schmuck je werth ſind, als ſolche betrachtet zu werden, ſo kann es nur darum geſchehen, weil ſie einmal zu ſeiner Dispoſition geſtanden haben, weil er ſie gebraucht und ſie getragen hat; und in dieſer Hinſicht können ſie als unvollkommne Wirkungen von ihm betrachtet werden, und als Dinge, die mit ihm durch eine kürzere Kette von Folgen verknüpft geweſen ſind, als irgend ein andres, von welchem wir ſonſt die Realität ſeiner Exiſtenz kennen lernen. Dieſes Phänomen beweiſet klar, daſs eine gegenwärtige Impreſſion mit einem Verhältniſſe der urſachlichen Verknüpfung unſerm Begriffe Leben geben kann, und folglich Glauben oder Beifall hervorbringt, nach dem Begriffe, welchen wir im Vorhergehenden davon gegeben haben.

Doch wozu haben wir nöthig, nach andern Gründen zu ſuchen, um zu beweiſen, daſs eine gegenwärtige Impreſſion mit einem Verhältniſſe oder Uebergange der Phantaſie einen Begriff beleben kann, da unſre gegenwärtige Unterſuchung über Urſache und Wirkung allein ein hinreichendes Beiſpiel iſt, unſern Satz zu beweiſen? Es iſt gewiſs, daſs wir von jeder Thatſache, die wir glauben, einen Begriff haben müſſen. Es iſt gewiſs, daſs dieſer Begriff allein von einer Beziehung auf eine gegenwärtige Impreſſion entſteht. Es iſt gewiſs, daſs

der Glaube nichts zu dem Begriffe hinzufügt, sondern nur die Art und Weise der Vorstellung ändert und sie stärker und lebhafter macht. Der gegenwärtige Schluss, der den Einfluss des Verhältnisses betrift, ist die unmittelbare Folge aller dieser Schritte, und jeder dieser Schritte scheint mir sicher und untrüglich. Es kömmt also nichts zu dieser Handlung des Gemüths, als eine gegenwärtige Impression, ein lebhafter Begriff, und ein Verhältniss oder eine Association in der Phantasie zwischen der Impression und dem Begriffe; so dass hier kein Verdacht eines Irrthums entstehen kann.

Um die ganze Materie noch in ein helleres Licht zu setzen, so lasst sie uns als eine Frage in der Philosophie der menschlichen Natur ansehen, welche wir durch Erfahrung und Beobachtung bestimmen müssen. Ich nehme an, es ist ein Objekt gegenwärtig, von welchem ich einen gewissen Schluss ziehe, und einen Begriff bilde, welchem ich Glauben oder Beifall beimesse. Ob man sich dieses nun gleich so vorstellen kann, als ob dasjenige Objekt, welches meinen Sinnen gegenwärtig ist, und das andre, auf dessen Existenz ich blos schliesse, in einander mit ihren besondern Kräften und Eigenschaften einfliessen; so ist doch das Phänomen des Glaubens, welches wir gegenwärtig untersuchen, blos innerlich, und es ist daher ganz offenbar, dass diese Kräfte und Eigenschaften, welche ganz unbekannt sind, keinen Theil an der Hervorbringung desselben haben können. Die gegen-

genwärtige Impreſſion wird als die wahre und reale Urſache des Begriffs und des ihn begleitenden Glaubens betrachtet. Wir müſſen daher uns bemühen, diejenigen beſondern Eigenſchaften durch Erfahrung zu entdecken, wodurch ſie im Stande iſt, einen ſo auſserordentlichen Effekt hervorzubringen.

Zuerſt bemerke ich alſo, daſs die gegenwärtige Impreſſion dieſen Effekt nicht durch ihre eigne Macht und Wirkſamkeit hat, wenn man ſie allein, als eine einzelne Vorſtellung betrachtet, die auf den gegenwärtigen Augenblick eingeſchränkt iſt. Ich finde, daſs eine Impreſſion, aus welcher ich bei ihrer erſten Erſcheinung nichts folgern kann, in der Folge der Grund des Glaubens werden kann, nachdem ich ihre gewöhnlichen Folgen in Erfahrung gebracht habe. Wir müſſen in jedem Falle dieſelbe Impreſſion in allen vergangenen Fällen bemerkt und gefunden haben, daſs mit ihr beſtändig eine andre Impreſſion verbunden geweſen iſt. Dieſes wird durch eine ſolche Menge von Erfahrungen beſtätigt, daſs ſodann nicht der geringſte Zweifel mehr übrig bleibt.

Aus einer zweiten Bemerkung ſchlieſse ich, daſs der Glaube, welcher die gegenwärtige Impreſſion begleitet, und durch eine Anzahl vergangener Impreſſionen und Verbindungen erzeugt iſt; daſs dieſer Glaube, ſage ich, unmittelbar, ohne eine neue Operation der Vernunft oder der Einbildungskraft entſteht. Hiervon kann ich gewiſs ſeyn, weil ich mir nie einer ſolchen Operation bewuſst bin,

und weil ich nichts in dem Subjekte finde, worin fie gegründet feyn könnte. Da wir nun aber alles, was ohne neue Schlüffe von einer blofsen Wiederholung herrührt, Gewohnheit nennen; fo können wir es als eine ausgemachte Wahrheit auffstellen, dafs aller Glaube, der auf eine gegenwärtige Impreffion folgt, lediglich diefen Urfprung habe. Wenn wir gewohnt find, zwei Impreffionen neben einander verbunden zu fehen, fo führt die Erfcheinung oder der Begriff der einen unmittelbar den Begriff der andern herbei.

Nachdem ich mit diefem Kapitel gänzlich aufs Reine bin, fo ftelle ich eine dritte Art von Erfahrungen auf, um zu erkennen, ob aufser diefem Uebergange durch Gewohnheit noch irgend Etwas zur Hervorbringung diefer Erfcheinung des Glaubens erfordert werde. Ich verwandle alfo die erfte Impreffion in einen Begriff; und bemerke, dafs, obgleich der Uebergang zum korrelaten Begriffe, vermöge der Gewohnheit, bleibt, dennoch weder Glaube, noch Ueberredung davon fich einfindet. Eine gegenwärtige Impreffion ift alfo fchlechterdings zu diefer ganzen Operation nöthig; und wenn ich demnach eine Impreffion mit einem Begriffe vergleiche, und finde, dafs ihr einziger Unterfchied in ihren verfchiedenen Graden der Lebhaftigkeit und Stärke, oder überhaupt in den verfchiedenen Gefühlen befteht, fo fchliefse ich aus allem, dafs der Glaube eine lebhaftere und ftärkere Vorftellung eines Begriffs fey, die von dem Verhältniffe

hältniſſe herrührt, welches ſie mit einer gegenwärtigen Impreſſion hat.

So iſt alſo alles wahrſcheinliche Schlieſsen nichts, als eine Art von äuſserer Empfindung. Nicht nur in der Muſik und in der Dichtkunſt müſſen wir alſo unſerm Geſchmacke und unſrer Empfindung folgen, ſondern auch in der Philoſophie. Wenn ich von einem Grundſatze überzeugt bin, ſo iſt dieſes nur ein Begriff, der ſtärker auf mich wirkt. Wenn ich der einen Reihe von Beweiſen vor der andern den Vorzug gebe, ſo thue ich eigentlich nichts weiter, als ich entſcheide nach dem ſtärkern Einfluſſe des einen oder des andern Gefühls. Unter den Objekten ſelbſt iſt keine reale Verknüpfung zu entdecken; und es iſt kein andres Principium da, vermöge deſſen wir von der Exiſtenz des einen Dings auf die Exiſtenz des andern ſchlieſsen können, als die auf die Einbildungskraft wirkende Gewohnheit.

Es verdient hier bemerkt zu werden, daſs die vergangene Erfahrung, worauf alle unſre Urtheile über Urſache und Wirkung beruhen, auf unſer Gemüth ſo unmerklich wirken kann, daſs man ſich dieſer Wirkungen niemals bewuſst iſt, und daſs ſie uns ſelbſt gewiſſermaſsen unbekannt bleiben. Ein Menſch, der ſtehen bleibt, wenn er auf dem Wege einen Fluſs antrift, ſieht die Folgen davon ein, wenn er weiter vorwärts gehen würde; und ſeine Kenntniſs dieſer Folgen verdankt er der vergangenen Erfahrung, welche ihn von ſolchen gewiſſen

Ver-

Verbindungen der Urſachen und Wirkungen unterrichtet. Aber können wir wol denken, daſs er bei dieſer Gelegenheit an irgend eine vergangene Erfahrung denkt, und Beiſpiele in ſein Gedächtniſs zurückruft, die er geſehen oder gehört hat, um die Wirkungen des Waſſers auf thieriſche Körper zu entdecken? Gewiſs nicht; dies iſt nicht der Weg, den ſeine Gedanken nehmen. Der Begriff des Unterſinkens iſt ſo genau verknüpft mit dem Begriffe des Waſſers, daſs die Seele von dem einen zu dem andern, ohne allen Beiſtand des Gedächtniſſes, übergeht. Die Gewohnheit wirkt ſchon, ehe wir Zeit zur Reflexion haben. Die Objekte ſcheinen ſo unzertrennlich, daſs wir nicht einen Augenblick Zeit brauchen, um von dem einen zum andern zu kommen. Allein, da dieſer Uebergang von der Erfahrung herrührt, nicht von einer Verknüpfung a priori unter den Begriffen, ſo müſſen wir nothwendig anerkennen, daſs die Erfahrung einen Glauben und ein Urtheil von Urſachen und Wirkungen durch eine geheime Operation hervorzubringen weiſs, an die man gar nicht gedacht hat. Dieſes hebt allen Vorwand auf, wenn noch einer übrig bleibt, für die Behauptung, daſs die Seele durch Vernunftſchlüſſe von dem Principio überzeugt ſey, daſs F ä l l e, von welchen wir vorher keine Erfahrung gehabt haben, nothwendigerweiſe denjenigen ähnlich ſeyn müſſen, welche wir erfahren haben. Denn wir finden hier, daſs der Verſtand oder die Ein-

Einbildungskraft aus der vergangenen Erfahrung Schlüffe ziehen kann, ohne darüber nachzudenken; wie viel mehr, ohne einen Grundfatz darüber zu haben, oder einen Vernunftbeweis von diefem Grundfatze.

Ueberhaupt genommen können wir hier die Anmerkung machen, dafs in allen, felbft in den fefteften und einförmigften Verbindungen der Urfachen und Wirkungen, wie die der Schwere, des Stofses, der Solidität u. f. w., die Seele niemals ihren Blick ganz allein auf die vergangene Erfahrung heftet; obgleich in andern Affociationen der Objekte, welche feltener und ungewöhnlicher find, dergleichen Reflexionen der Gewohnheit zu Hülfe kommen und den Uebergang erleichtern. Ja wir finden, dafs das Nachdenken in einigen Fällen den Glauben ganz allein, ohne die Gewohnheit, hervorbringt; oder, eigentlich zu reden, dafs das Nachdenken die Gewohnheit auf eine indirekte und künftliche Art erzeugt. Ich will mich erklären. Es ift gewifs, dafs wir nicht nur in der Philofophie, fondern auch im gemeinen Leben die Erkenntnifs einer befondern Urfache blos durch eine Erfahrung erlangen, wenn fie nämlich mit Beurtheilung gemacht ift, und alle fremde und überflüffige Umftände forgfältig entfernt find. Da nun die Seele fchon nach einer einzigen Erfahrung diefer Art bei der Erfcheinung eines von beiden, der Urfache oder der Wirkung, auf das andre Korrelat fchliefsen kann, und da eine Gewohnheit niemals durch

durch ein Beispiel erworben werden kann; so sollte man denken, daſs der Glaube in diesem Falle nicht die Wirkung der Gewohnheit seyn könnte. Aber diese Schwierigkeit wird verschwinden, wenn man erwägt, daſs, ob wir gleich hier nur eine Erfahrung von einer besondern Wirkung angenommen haben, wir dennoch schon Millionen andre Erfahrungen gemacht haben, die uns im Allgemeinen von dem Grundsatze überzeugen: daſs gleiche Dinge unter gleichen Umständen auch allemal gleiche Wirkungen hervorbringen; und da dieser Grundsatz durch eine so lange Gewohnheit sich befestiget hat, so giebt er jeder Meinung, auf die er angewandt werden kann, Evidenz und Festigkeit. Die Verknüpfung der Begriffe nach einer einzigen Erfahrung ist noch nicht habituell geworden; aber diese Verknüpfung steht wieder unter einem andern Princip, das uns ganz habituell ist; und dieses bringt uns also wieder zu unserm angenommenen Grundsatze zurück. Wir wenden also in allen Fällen unsre bisherige Erfahrung auf die Begebenheiten an, von denen wir bisher noch keine Erfahrung gehabt haben, es geschehe nun dieses ausdrücklich oder versteckt, direkt oder indirekt.

Ich darf diese Materie nicht verlassen, ohne zu bemerken, daſs es sehr schwer sey, von den Operationen der Seele mit vollkommner Bestimmtheit und Genauigkeit zu reden; weil die gemeine Sprache sie selten genau von einander unterscheidet, sondern

dern alle die, welche ſich ſehr ähnlich ſind, mit einem gemeinſchaftlichen Namen bezeichnet. Und da dieſes die gröſste Quelle einer unvermeidlichen Dunkelheit und Verwirrung für einen Schriftſteller iſt, ſo pflegen daher häufige Zweifel und Einwürfe bei dem Leſer zu entſtehen, woran er ſonſt nimmermehr würde gedacht haben. So kann mein Hauptſatz, daſs eine Meinung oder ein Glaube nichts ſey, als ein ſtarker und lebhafter Begriff, der von einer gegenwärtigen mit ihm im Verhältniſſe ſtehenden Impreſſion herrührt, leicht folgenden Einwurf veranlaſſen, vermöge einer kleinen Zweideutigkeit in den Worten ſtark und lebhaft. Man könnte ſagen, daſs nicht nur eine Impreſſion die Entſtehung eines Schluſſes verurſachen könnte, ſondern daſs auch ein Begriff denſelben Einfluſs haben könnte; beſonders nach meinem Grundſatze, nach welchem alle unſre Begriffe von ihren entſprechenden Impreſſionen entſprungen ſind. Denn man ſetze, ich dächte jetzo einen Begriff, deſſen korreſpondirende Impreſſion ich vergeſſen hätte, ſo bin ich doch im Stande, aus dieſem Begriffe zu ſchlieſsen, daſs eine ſolche Impreſſion jemals wirklich geweſen iſt; und da dieſer Schluſs mit dem Glauben verbunden iſt, ſo kann man fragen, woher die Eigenſchaften der Stärke und der Lebhaftigkeit kommen, welche dieſen Glauben erzeugen? Hierauf antworte ich ohne Bedenken: von dem gegenwärtigen

gen Begriffe. Denn da dieser Begriff hier nicht betrachtet wird, als die Vorstellung eines abwesenden Gegenstandes, sondern als eine reale Wahrnehmung im Gemüthe, dessen wir uns ganz genau bewusst sind, so muss er allen, worauf er bezogen wird, auch dieselbige Eigenschaft verleihen können, man mag sie nun Festigkeit, oder Solidität, oder Stärke, oder Lebhaftigkeit nennen, mit welcher die Seele daran denkt, und von seiner gegenwärtigen Existenz überzeugt wird. Der Begriff vertritt hier die Stelle einer Impression, und ist in Beziehung auf unsern gegenwärtigen Vorsatz ganz dasselbe.

Nach denselbigen Grundsätzen werden wir uns auch nicht wundern, dasselbige von der Erinnerung eines Begriffs zu hören; d. h. von dem Begriffe eines Begriffs, und von seiner Stärke und Lebhaftigkeit, die grösser ist, als die blossen Vorstellungen der Einbildungskraft. Wenn wir an unsre vergangenen Gedanken denken, so mahlen wir nicht nur die Objekte aus, an welche wir denken, sondern stellen uns auch die Handlung des Gemüths in der Meditation so vor, jenes gewisse je ne scais quoi, von welchem es unmöglich ist, eine Definition oder Beschreibung zu geben, welches aber Jedermann hinlänglich versteht. Wenn nun das Gedächtniss hiervon einen Begriff anbietet, und uns dasselbe als vergangen darstellt, so lässt sich leicht begreifen, wie dieser Begriff mehr Stärke und Festigkeit haben könne, als wenn wir an einen

vorigen

vorigen Gedanken denken, an den wir uns nicht mehr erinnern.

Dieſemnach wird ein jeder leicht verſtehen, wie es möglich ſey, daſs wir uns den Begriff einer Impreſſion und eines Begriffs machen können, und wie wir die Exiſtenz einer Impreſſion und eines Begriffs glauben können.

Neunter Abſchnitt.

Von den Wirkungen andrer Verhältniſſe und andrer Fertigkeiten.

So überzeugend auch die vorhergehenden Beweiſe ſcheinen mögen, ſo dürfen wir doch noch nicht bei ihnen ſtehen bleiben, ſondern wir müſſen unſern Gegenſtand von allen Seiten betrachten, um einige neue Geſichtspunkte zu finden, aus welchen wir dergleichen auſserordentliche und urſprüngliche Principien noch mehr aufhellen und befeſtigen können. Ein ſkrupulöſes Zaudern in der Annehmung neuer Hypotheſen iſt eine ſo lobenswürdige Eigenſchaft an Philoſophen, und gehört ſo nothwendig zur Unterſuchung der Wahrheit, daſs man ihr ja nachgeben, und ihr zu Gefalle jeden Beweis vorbringen muſs, der dieſe Skrupel heben kann, und jeden Einwurf wegſchaffen, der ihre Schluſsfolge zu hemmen im Stande iſt.

Ich

Ich habe oft bemerkt, daſs auſser der Urſache und Wirkung die zwei Verhältniſſe der Aehnlichkeit und der Kontiguität als Gründe der Aſſociation der Gedanken zu betrachten ſind, welche fähig ſind, die Einbildungskraft von einem Begriffe zum andern zu leiten. Ich habe dieſerhalb auch bemerkt, daſs, wenn zwei Objekte durch eines dieſer Verhältniſſe verknüpft ſind, und das eine davon dem Gedächtniſſe oder den Sinnen unmittelbar gegenwärtig iſt, daſs alsdann die Seele nicht nur vermittelſt des aſſociirenden Princips zu ſeinem Korrelat geführt wird; ſondern daſs ſie ſich dieſe Vorſtellung auch mit weit gröſserer Lebhaftigkeit und Stärke denkt, eben weil jenes Princip und die gegenwärtige Impreſſion vereinigt wirken. Alles dieſes habe ich angeführt, um nach der Analogie meine Erklärung unſrer Urtheile über Urſache und Wirkung zu beſtätigen. Aber vielleicht könnte man gerade denſelben Grund auch gegen mich brauchen, und anſtatt zur Beſtätigung meiner Meinung zu dienen, könnte er ein Einwurf dagegen werden. Denn, könnte man ſagen, wenn alle Theile dieſer Hypotheſe wahr ſind, nämlich, daſs dieſe drei Arten von Verhältniſſen von eben denſelben Gründen abgeleitet ſind; daſs ihre Wirkungen ſämmtlich in dem Verſtärken und Beleben der Begriffe beſtehen, und alſo einerlei ſind; und daſs der Glaube nichts weiter iſt, als eine ſtärkere und lebhaftere Vorſtellung eines Begriffs; ſo würde folgen, daſs dieſe Handlung des Gemüths nicht allein von dem Verhältniſſe

der

der Urſache und Wirkung, ſondern auch von den Verhältniſſen der Kontiguität und Aehnlichkeit herkomme. Allein da wir durch Erfahrung finden, daſs der Glaube blos von der urſachlichen Verknüpfung entſpringt, und daſs wir niemals von dem einen Objekte auf das andre ſchlieſsen können, auſser wenn ſie vermittelſt dieſes Verhältniſſes verknüpft ſind, ſo urtheilen wir, daſs in dieſem Räſonnement irgend ein Irrthum liegen müſſe, der uns in ſolche Schwierigkeiten führt.

So lautet der Einwurf; laſst uns nun auf Mittel denken, ihn aufzulöſen. Es iſt gewiſs, daſs alles, was dem Gedächtniſſe gegenwärtig iſt und das Gemüth mit einer Stärke trift, welche einer unmittelbaren Impreſſion gleicht, in allen Operationen des Gemüths ein auſserordentliches Gewicht erlangen und von den bloſsen Dichtungen der Einbildungskraft ſehr leicht unterſchieden werden muſs. Von dieſen Impreſſionen oder Gedächtniſsbegriffen errichten wir eine Art von Syſtem, welches alles begreift, woran wir uns erinnern, daſs es jemals unſern äuſsern oder innern Sinnen gegenwärtig geweſen iſt; und jeden beſondern Theil dieſes Syſtems, wenn er mit den gegenwärtigen Impreſſionen verbunden wird, pflegen wir eine Realität zu nennen. Aber hier ſteht das Gemüth noch nicht ſtille. Denn da daſſelbe findet, daſs mit dieſem Syſteme der Wahrnehmungen ein andres durch die Gewohnheit verknüpft ſey, oder, wenn ihr wollt, durch das Verhältniſs der Urſachen und Wirkungen;

gen; fo unternimmt fie auch die Betrachtung diefer Begriffe; und da die Seele fühlt, dafs fie gewiffermafsen nothwendigerweife beftimmt wird, diefe Begriffe zu denken, und dafs die Gewohnheit, oder das Verhältnifs, wodurch fie beftimmt wird, nicht die geringfte Abänderung zuläfst, fo bringt fie diefelben in ein neues Syftem, deffen Inhalt fie ebenfalls mit dem Titel der Realitäten beehrt. Das erfte diefer Syfteme ift der Gegenftand des Gedächtniffes und der Sinne; das andre der Urtheilskraft.

Diefes letztere Vermögen ift es, welches die Welt bevölkert, und uns mit folchen Wirklichkeiten bekannt macht, die vermöge ihrer Entfernung im Raume und in der Zeit weit über die Grenzen der Sinne und des Gedächtniffes hinaus liegen. Durch diefes Mittel bilde ich mir das Univerfum in der Imagination, und halte meine Aufmerkfamkeit auf einen Theil deffelben, auf welchen ich will. Ich mache mir einen Begriff von Rom, das ich nie gefehen habe; das aber doch mit folchen Impreffionen verknüpft ift, dergleichen ich mich erinnere, aus der Erzählung und den Büchern der Reifenden und Gefchichtfchreiber erhalten zu haben. Diefen Begriff von Rom fetze ich in einer gewiffen Lage auf den Begriff eines Objekts, das ich den Globus nenne; ich verbinde die Vorftellung einer befondern Regierungsform, einer gewiffen Religion und gewiffer Sitten damit. Ich fchaue rückwärts, und erwäge die erfte Gründung diefer Stadt, deren verfchiedene Revolutionen, Glücks- und Unglücks-

fälle. Alles dieſes, ſo wie alles andre, was ich von dieſem Orte glaube, ſind nichts als Begriffe; wiewol ſie ſich vermöge ihrer Stärke und beſtimmten Ordnung, die von der Gewohnheit und dem Verhältniſſe der Urſache und Wirkung herrührt, von den übrigen Begriffen, die blos in der Einbildungskraft ihren Urſprung haben, unterſcheiden.

Was den Einfluſs der Kontiguität und Aehnlichkeit anbetrift, ſo müſſen wir bemerken, daſs, wenn die angrenzenden und ähnlichen Objekte in dieſem Syſteme der Realitäten begriffen ſind, ſodann kein Zweifel iſt, daſs dieſe zwei Verhältniſſe nicht das Verhältniſs der Urſache und Wirkung unterſtützen, und den verbundenen Begriff der Einbildungskraft mit mehr Stärke einprägen ſollten. Dieſes will ich für jetzt erläutern. Mittlerweile werde ich meine Bemerkung noch um einen Schritt weiter ausdehnen, indem ich behaupte, daſs ſelbſt da, wo die in ein Verhältniſs geſetzten Begriffe nur erdichtet ſind, dieſes Verhältniſs ſchon dazu dient, die Begriffe zu beleben und ihren Einfluſs zu verſtärken. Ein Dichter wird ohne Zweifel weit eher im Stande ſeyn, eine lebhafte Beſchreibung der Elyſäiſchen Felder zu liefern, wenn er ſeine Imagination durch den Anblick ſchöner Wieſen und Gärten geſtärkt hat; als zu einer andern Zeit, wo er ſich allein vermittelſt ſeiner Phantaſie in jene fabelhaften Regionen ſetzen, und die erdichtete Gegend ſeine Einbildungskraft beleben ſoll.

Aber

Aber ob ich gleich die Verhältniſſe der Aehnlichkeit und der Kontiguität nicht gänzlich von der Einwirkung auf die Phantaſie in dieſer Art ausſchlieſsen kann, ſo iſt doch gewiſs, daſs, wenn ſie allein wirken, ihr Einfluſs ſehr ſchwach und ungewiſs iſt. So wie das Verhältniſs der Urſache und Wirkung erfordert wird, wenn wir von einer realen Exiſtenz überzeugt werden ſollen, ſo iſt dieſe Ueberzeugung ſchon nöthig, um dieſen übrigen Verhältniſſen Stärke zu geben. Aber, wenn wir bei der Erſcheinung einer Impreſſion nicht nur ein andres Objekt dichten, ſondern gleichfalls willkührlich und nach unſern Einfällen und Belieben ihm ein Verhältniſs zu dieſer Impreſſion geben, ſo kann dieſes nur eine ſehr ſchwache Wirkung auf das Gemüth haben; und es iſt auch kein Grund da, warum wir bei der Rückkehr derſelben Impreſſion beſtimmt werden ſollten, daſſelbige Objekt wieder in daſſelbige Verhältniſs zu ihr zu ſetzen. Das Gemüth ſieht hier keine Nothwendigkeit vor ſich, ähnliche oder angrenzende Objekte zu erdichten; und wenn es ſolche erdichtet, ſo fühlt es wiederum gar keine Nothwendigkeit, ſich gerade auf dieſelben, ohne Verſchiedenheit oder Abänderung, einzuſchränken. Und in der That, eine ſolche Erdichtung beruht auf ſo wenig Vernunft, daſs man keinen Grund, als die blofse Kaprice entdecken kann, welche das Gemüth dazu beſtimmt; und da dieſes ein ſehr ſchwankender und unbeſtimmter Grund iſt, ſo iſt es unmöglich;

möglich, daſs er mit einem beträchtlichen Grade von Stärke und Beſtändigkeit wirken kann. Das Gemüth ſieht den Wechſel vorher und ſetzt ihn ſchon zum voraus; und gleich im erſten Augenblicke fühlt es das Ungebundene ſeiner Handlungen, und die ſchwache Haltung, welche in ſeinen Objekten iſt. Und ſo wie dieſe Unvollkommenheit ſchon in jedem einzelnen Beiſpiele merkbar iſt, ſo wächſt ſie durch Erfahrung und Beobachtung noch mehr, wenn wir die verſchiedenen Beiſpiele, woran wir uns erinnern, vergleichen, und eine allgemeine Regel bilden, welche uns verbietet, einiges Vertrauen auf dergleichen augenblickliche Lichtſchimmer zu ſetzen, welche in der Einbildungskraft von einer erdichteten Aehnlichkeit und Kontiguität entſtehen.

Das Verhältniſs der Urſache und Wirkung aber hat alle entgegengeſetzten Vortheile. Die Gegenſtände, welche dadurch vorgeſtellt werden, ſind beſtimmt und unabänderlich. Die Impreſſionen des Gedächtniſſes ändern ſich nie in einem beträchtlichen Grade; und jede Impreſſion führt einen genauen Begriff bei ſich, welcher ſeinen Platz in der Phantaſie als etwas Feſtes und Reales, als etwas Gewiſſes und Unveränderliches nimmt. Der Gedanke muſs allemal von der Impreſſion zu dem Begriffe übergehen, und zwar von einer gewiſſen beſtimmten Impreſſion zu einem gewiſſen beſtimmten Begriffe, und das ohne alle Wahl und ohne alles Zaudern.

Aber nicht zufrieden, diesen Einwurf umgestossen zu haben, will ich auch einen Beweis für die gegenwärtige Lehre daraus herzuleiten suchen. Kontiguität und Aehnlichkeit haben eine weit schwächere Wirksamkeit, als die ursachliche Verknüpfung, aber sie haben doch einige Wirkung und vermehren die Ueberzeugung von einer Meinung und die Lebhaftigkeit einer Vorstellung. Wenn dieses ausser dem, was wir bis hieher bemerkt haben, noch durch einige neue Beispiele bewiesen werden kann, so wird dieses als ein nicht unbeträchtlicher Beweis angesehen werden können, dass der Glaube nichts, als ein lebhafter Begriff sey, der mit einer gegenwärtigen Impression im Verhältnisse steht.

Um mit der Kontiguität anzufangen, so ist so wohl unter den Muhammedanern, als Christen bemerkt worden, dass die Pilgrimme, welche Mekka oder das heilige Land gesehen haben, immer religiösere und eifrigere Gläubige sind, als diejenigen, welchen dieses Glück nicht widerfahren ist. Ein Mensch, dessen Gedächtniss ihm das lebhafte Bild von dem rothen Meere, von der Wüste, von Jerusalem und Galiläa vorstellt, kann niemals an den mirakulösen Begebenheiten zweifeln, welche von Moses oder den Evangelisten erzählt werden. Der lebhafte Begriff der Oerter führt sehr leicht zu den Thaten, welche, wie man voraussetzt, mit jenen im Verhältnisse der Kontiguität stehen, und stärkt den Glauben durch die

Ver-

Verftärkung der Lebhaftigkeit der Vorftellung. Die Erinnerung an diefe Felder und Flüffe hat denfelben Einflufs auf den gemeinen Haufen, als ein neuer Beweis; und diefes aus denfelbigen Urfachen.

Ein gleiches können wir auch in Beziehung auf die Aehnlichkeit bemerken. Wir haben beobachtet, dafs der Schlufs, den wir von einem gegenwärtigen Objekte auf feine abwefende Urfache oder Wirkung machen, niemals auf Eigenfchaften gegründet ift, die dem Dinge an und für fich betrachtet zukommen; oder mit andern Worten, dafs es unmöglich ift, auf eine andre Art, als durch Erfahrung, zu beftimmen, was aus einer Erfcheinung folgen wird, oder was vor ihr vorhergegangen ift. Aber ob diefes gleich fchon von fich felbft fo deutlich ift, dafs es keines weitern Beweifes zu bedürfen fcheint; fo haben fich doch einige Philofophen eingebildet, als ob es eine augenfcheinliche Urfache für die Mittheilung der Bewegung gäbe, und als ob ein vernünftiger Menfch unmittelbar von dem Stofse eines Körpers auf die Bewegung eines andern fchliefsen könne, ohne Rückficht auf vorhergegangene Erfahrung. Dafs diefe Meinung aber ganz falfch fey, davon läfst fich, wie ich glaube, ein fehr leichter Beweis führen. Denn follte ein folcher Schlufs blos aus den Begriffen des Körpers, der Bewegung und des Stofses gefolgert werden, fo müfste er eine Demonftration werden, und müfste die abfolute Unmöglichkeit der entgegengefetzten Vorausfetzung in fich fchliefsen, und

unſer Satz müſste demnach ſo lauten: Jede Wirkung, die nicht die Mittheilung der Bewegung hervorbringt, ſchlieſst einen formalen Widerſpruch in ſich, und es iſt nicht nur unmöglich, daſs ſie exiſtire, ſondern auch, daſs man ſie nur denke. Nun aber können wir uns gar bald von dem Gegentheile hiervon überzeugen, da wir uns einen klaren und deutlichen Begriff machen können, daſs ſich ein Körper gegen einen andern bewegt, und daſs er bei ſeiner Berührung unmittelbar ruhet, oder daſs er auf derſelben Linie zurückkehrt, auf welcher er gekommen war; oder daſs er völlig vernichtet wird; oder ſich kreisförmig oder elliptiſch bewegt: kurz wir können uns eine unendliche Menge von Veränderungen deſſelben als möglich vorſtellen. Dieſe Möglichkeiten enthalten alle keinen Widerſpruch, und ſind natürlich; und der Grund, weshalb wir uns einbilden, daſs die Mittheilung der Bewegung der Natur gemäſser ſey, nicht nur als jene Vorausſetzungen, ſondern auch als jede andre natürliche Wirkung, iſt in dem Verhältniſſe der Aehnlichkeit zwiſchen der Urſache und der Wirkung zu ſuchen, der ſich hier mit der Erfahrung vereiniget, und die Dinge auf die engſte und innigſte Weiſe zuſammen verbindet, ſo daſs wir uns deshalb einbilden, als wären ſie abſolut unzertrennlich. Aehnlichkeit hat alſo denſelbigen, oder einen gleichen Einfluſs, als die Erfahrung; und da die einzige unmittelbare Wirkung der Erfahrung dieſe iſt, daſs ſie unſre Begriffe zuſammen verknüpft, ſo folgt,

folgt, dafs aller Glaube aus der Affociation der Begriffe entfpringt, nach meiner Hypothefe.

Es wird in der Optik allgemein zugeftanden, dafs das Auge zu allen Zeiten eine gleiche Anzahl phyfifcher Punkte fieht, und dafs ein Menfch auf dem Gipfel eines Berges kein gröfseres Bild hat, das fich feinen Sinnen darftellt, als wenn er in dem kleinften Hofe oder Zimmer eingefperrt ift. Nur die Erfahrung lehrt ihn aus gewiffen eigenthümlichen Eigenfchaften des Bildes auf die Gröfse des Objekts fchliefsen; und diefen Schlufs der Urtheilskraft verwechfelt er mit der Empfindung, wie diefes bei unzähligen andern Gelegenheiten der Fall ift. Nun ift es offenbar, dafs der Schlufs der Urtheilskraft hier viel lebhafter ift, als in unferm gewöhnlichen Räfonnement, und dafs ein Menfch eine weit lebhaftere Vorftellung der ungeheuren Ausdehnung des Oceans hat, wenn er auf der Spitze eines Vorgebirges das Bild deffelben durch fein Auge empfängt, als wenn er blos das Raufchen des Waffers hört. Er fühlt ein weit ftärkeres Vergnügen von dem Anfchauen feiner Majeftät; welches ein Beweis eines lebhaftern Begriffs ift; und er verwechfelt fein Urtheil mit der Empfindung; welches ein andrer Beweis davon ift. Denn da der Schlufs in beiden Fällen gleich gewifs und unmittelbar ift, fo kann die gröfsere Lebhaftigkeit unfrer Vorftellung in dem einen Falle von nichts herkommen, als davon, dafs, indem wir den Schlufs aus der Gefichtsvorftellung ziehen, aufser der Verknüpfung durch Gewohn-

Gewohnheit noch eine Aehnlichkeit zwiſchen dem Bilde und dem Objekte, auf welches wir ſchlieſsen, da ſey, welches das Verhältniſs ſtärkt, und die Lebhaftigkeit der Impreſſion dem im Verhältniſſe ſtehenden Begriffe mit einer leichtern und natürlichern Bewegung mittheilt.

Nirgends iſt die Schwäche der menſchlichen Natur allgemeiner und ſichtbarer, als in dem, was man gemeiniglich Leichtgläubigkeit nennt, oder der zu leichte Beifall, den man dem Zeugniſſe anderer giebt; und dieſe Schwäche kann ſehr natürlich aus dem Einfluſſe der Aehnlichkeit erklärt werden. Wenn wir eine Begebenheit auf das Zeugniſs andrer Menſchen annehmen, ſo entſteht unſer Glaube aus derſelben Quelle, als unſre Schlüſſe von Urſachen auf die Wirkungen, und von den Wirkungen auf die Urſachen; und es iſt allein unſre Erfahrung von den herrſchenden Principien der menſchlichen Natur, welche uns eine Verſicherung der Wahrhaftigkeit der Menſchen verſchaffen kann. Aber obgleich die Erfahrung das wahre Richtmaaſs ſo wohl von dieſer, als von allen übrigen Arten der Urtheile iſt, ſo richten wir uns doch ſelten ganz und gar darnach; ſondern haben immer eine ſtarke Neigung, alles zu glauben, was uns erzählt wird, ſollten es auch Geſchichten von Erſcheinungen, Hexereien und Wundern ſeyn, und überhaupt Dinge, welche der täglichen Erfahrung und Beobachtung gänzlich widerſprechen. Die Worte oder Reden andrer haben eine innige Verknü-

pfung

pfung mit gewiſſen Begriffen in ihrer Seele; und dieſe Begriffe ſtehen ſodann wieder mit den Begebenheiten oder Dingen, die ſie erzählen, in Verknüpfung. Dieſe letztere Verknüpfung gilt überhaupt genommen viel zu viel, und fordert oft unſern Beifall bei Dingen, welche keine Erfahrung rechtfertigen kann; und dieſes kann von nichts anders herrühren, als von der Aehnlichkeit zwiſchen den Begriffen und den Begebenheiten. Andre Wirkungen deuten ihre Urſachen blos auf eine verſteckte Weiſe an; aber das Zeugniſs der Menſchen thut dieſes geradezu, und kann eben ſo wohl als ein Bild, als wie eine Wirkung betrachtet werden. Kein Wunder alſo wenn wir ſo raſch in Ziehung der Folgen davon ſind, und wenn wir uns in unſern Urtheilen hierüber weit weniger durch Erfahrung leiten laſſen, als in den Urtheilen über irgend etwas andres.

So wie die Aehnlichkeit, wenn ſie mit der urſachlichen Verknüpfung verbunden iſt, unſre Schlüſſe befeſtiget; ſo iſt der Mangel derſelben, wenn er einen beträchtlichen Grad erreicht, gemeiniglich die Urſache ihrer gänzlichen Zerrüttung. Hiervon liegt nun ein ſehr merkwürdiges Beiſpiel in der allgemeinen Sorgloſigkeit und Stumpfheit der Menſchen in Beziehung auf einen künftigen Zuſtand, wobei ſie eine eben ſo hartnäckige Ungläubigkeit bezeigen, als in vielen andern Fällen eine blinde Leichtgläubigkeit. Es giebt in der That keine reichere Materie zum Verwundern für den

denken-

denkenden Mann, und zur Betrübnifs für den Frommen, als wenn er die Nachläffigkeit mit ansieht, womit der gröfste Haufen des Menschengeschlechts seinen herannahenden Zustand betrachtet; und mit Recht haben einige berühmte Theologen kein Bedenken getragen, zu behaupten, dafs, obgleich der gemeine Haufe keine förmlichen Grundsätze der Ungläubigkeit hätte, er dennoch aus solchen bestehe, die in der That in ihren Herzen ungläubig wären, und die nichts von dem haben, was man einen Glauben an die ewige Fortdauer ihrer Seelen nennen könnte. Denn lafst uns auf der einen Seite betrachten, mit welcher Beredsamkeit die Gottesgelehrten die Wichtigkeit der Ewigkeit aus einander gesetzt haben; und zugleich auf der andern erwägen, dafs, obgleich, wenn etwas mit Beredsamkeit vorgetragen wird, unsre Beschreibung immer etwas stärker und gröfser ausfällt, als das Ding selbst; dafs wir dennoch in diesem Falle gestehen müssen, dafs die allerstärksten Bilder und Figuren doch noch weit unter der Sache sind. Und hiernächst lafst uns nun auf der andern Seite die erstaunliche Sicherheit der Menschen über diesen Punkt betrachten: so frage ich, ob diese Völker wol wirklich das glauben, was ihnen so tief eingeprägt ist, und was sie mit dem Munde bejahen; und die Antwort mufs offenbar verneinend ausfallen. Da der Glaube eine Gemüthshandlung ist, die von der Gewohnheit herrührt, so kann es nicht befremden, wenn der Mangel der Aehnlichkeit das ein-

einreiſst, was die Gewohnheit aufgebauet hat, und wenn ſie die Stärke des Begriffs um eben ſo viel vermindert, als ſie durch die letztere Urſache gewachſen iſt. Ein künftiger Zuſtand iſt ſo weit von unſrer möglichen Wahrnehmung entfernt, und wir haben einen ſo dunkeln Begriff von der Art und Weiſe, wie wir nach der Auflöſung dieſes Körpers exiſtiren ſollen, daſs alle die Gründe, welche wir erfinden, ſo ſtark ſie an ſich ſeyn mögen, und ſo ſehr ſie auch von der Erziehung unterſtützt werden, doch niemals mit ihren ſchwachen Einbildungen im Stande ſind, über dieſe Schwierigkeit Herr zu werden, oder dem Begriffe eine gehörige Stärke und Anſehn zu verſchaffen. Ich ſchreibe aber dieſe Ungläubigkeit noch weit lieber dem ſchwachen Begriffe zu, den wir uns von unſerm künftigen Zuſtande machen, und der von dem Mangel der Aehnlichkeit jenes Lebens mit dem gegenwärtigen herrührt, als dem Grunde, der von der weiten Entfernung deſſelben hergenommen iſt. Denn ich bemerke, daſs die Menſchen immer für das beſorgt ſind, was ſich nach ihrem Tode in dieſer Welt zutragen wird; und daſs es wenige giebt, denen ihr Name, ihre Familie, Freunde und ihr Vaterland in irgend einer Periode der Zeit ganz gleichgültig wäre.

Und in der That, der Mangel der Aehnlichkeit vernichtet in dieſem Falle den Glauben ſo ganz und gar, daſs es, auſser den wenigen, welche durch kaltes Nachdenken über die Wichtigkeit des Gegen-

genftandes darauf bedacht gewefen find, durch oft wiederholte Meditation die Gründe für einen künftigen Zuftand ihren Gemüthern recht tief einzuprägen, kaum einige giebt, welche von der Unfterblichkeit der Seele durch ein fo wahres und feftes Urtheil überzeugt find, wie z. B. das Urtheil ift, das fich auf das Zeugnifs der Reifenden und Gefchichtfchreiber ftützt. Diefes fieht man ganz deutlich da, wo die Menfchen Gelegenheit haben, die Arten des Vergnügens und Misvergnügens, imgleichen die Belohnungen und Beftrafungen diefes Lebens mit denen des zukünftigen zu vergleichen, felbft alsdenn, wenn der Fall fie eben nicht aus der Faffung bringt, oder eine heftige Leidenfchaft ihre Urtheilskraft irre führt. Die Römifch-katholifchen find gewifs die eifrigften unter allen chriftlichen Sekten in der Welt; und dennoch werdet ihr wenig unter dem mehr gefühlvollen Theile diefer Partei finden, welche nicht die Pulververfchwörung und die Ermordung in der Ptolomäus-Nacht als etwas Graufames und Barbarifches tadeln follten; ob fie gleich gegen folche Menfchen entworfen und ausgeführt wurden, die fie ohne weiteres Bedenken zu ewigen und unendlichen Strafen verdammen. Alles, was wir zur Entfchuldigung diefes fich felbft ungleichen Betragens fagen können, ift, dafs fie das, was fie von einem künftigen Zuftande behaupten, nicht wirklich glauben; und es giebt keinen beffern Beweis für diefen Satz, als ihre eigne Inconfiftenz.

Hiermit

Hiermit können wir noch eine Anmerkung verbinden; daſs nämlich bei religiöſen Materien die Menſchen ſich ſehr gern in Schrecken ſetzen laſſen, und daſs keine Prediger bei dem Volke ſo beliebt ſind, als ſolche, welche die allerſchrecklichſten und ſchwermüthigſten Leidenſchaften zu erregen wiſſen. In den gemeinen Geſchäften des Lebens, wo wir die Wirklichkeit und Wahrheit der Dinge fühlen und ganz davon durchdrungen ſind, kann uns nichts unangenehmer ſeyn, als Furcht und Schreck; und blos in dramatiſchen Erdichtungen und in religiöſen Geſprächen gewähren dieſe Affekten Vergnügen. In dieſen letztern Fällen hängt die Einbildungskraft ganz unbeſorgt an dem Begriffe; und die Leidenſchaft, welche durch den Mangel des Glaubens, oder die Vorſtellung, daſs die Sache nicht wahr iſt, geſchwächt iſt, hat blos die angenehme Wirkung, das Gemüth in Leben und Thätigkeit zu ſetzen, und die Aufmerkſamkeit rege zu halten.

Die gegenwärtige Hypotheſe wird noch mehr Beſtätigung erhalten, wenn wir die Wirkungen der übrigen Arten, ſo wohl der Gewohnheit, als andrer Verhältniſſe unterſuchen. Um dieſes zu verſtehen, müſſen wir erwägen, daſs die Gewohnheit, der ich allen Glauben und alle Vernunftſchlüſſe zuſchreibe, den Begriff im Gemüthe auf eine doppelte Art verſtärkt. Denn angenommen, daſs wir in aller vergangenen Erfahrung zwei Objekte immer mit einander verbunden gefunden haben, ſo iſt offenbar,

daſs

daſs wir bei der Erſcheinung des einen dieſer Objekte in einer Impreſſion, vermöge der Gewohnheit, auſserordentlich leicht zum Begriffe desjenigen Objekts, welches daſſelbe begleitet, übergehen; und daſs wir vermittelſt der gegenwärtigen Impreſſion und des leichten Ueberganges den Begriff auf eine weit ſtärkere und lebhaftere Weiſe uns vorſtellen, als irgend ein ſchwankendes und flatterndes Bild der Phantaſie. Aber laſst uns auch einmal annehmen, daſs ein bloſser Begriff allein, ohne dergleichen künſtliche und ſeltſame Veranſtaltung, oft in der Seele erſchiene, ſo müſste doch dieſer Begriff nach und nach eine Leichtigkeit und Stärke erhalten; und beide unterſcheiden ſich durch ihren feſten Sitz und ihre leichte Einführung von den neuen und ungewöhnlichen Begriffen. Dieſes iſt der einzige Punkt, wodurch ſich dieſe zwei Arten der Gewohnheit von einander unterſcheiden; und wenn es klar wird, daſs ihre Wirkungen auf die Urtheilskraft ähnlich und proportional ſind, ſo können wir ſicher ſchlieſsen, daſs die vorhergehende Erklärung dieſes Vermögens genugthuend iſt. Können wir aber wol noch an dieſer Uebereinſtimmung in ihrem Einfluſſe auf die Urtheilskraft zweifeln, wenn wir die Natur und die Wirkungen der Erziehung erwägen?

Alle dergleichen Meinungen und Vorſtellungen der Dinge, woran wir von unſrer Kindheit an gewöhnt ſind, faſſen ſo tiefe Wurzel, daſs es für uns unmöglich iſt, ſie auszurotten, wenn wir auch alle

alle Kräfte der Vernunft und der Erfahrung zu Hülfe nähmen; und dieſe Angewohnheiten nähern ſich nicht nur in ihrem Einfluſſe dem, was aus der beſtändigen und unzertrennlichen Vereinigung der Urſachen und Wirkungen entſpringt, ſondern übertreffen daſſelbe ſogar bei vielen Gelegenheiten noch. Hier dürfen wir aber noch nicht damit zufrieden ſeyn, daſs wir ſagen, die Lebhaftigkeit des Begriffs erzeuge den Glauben; ſondern wir müſſen annehmen, daſs beide individualiter einerlei ſeyen. Die öftere Wiederholung eines Begriffs prägt ihn der Einbildungskraft ein; aber dieſe könnte nie von ſelbſt Glauben erzeugen, wenn dieſe Handlung des Gemüths durch die urſprüngliche Einrichtung unſrer Natur blos an einen Schluſs und eine Vergleichung der Begriffe gebunden wäre. Die Gewohnheit kann uns zu einer falſchen Vergleichung der Begriffe verleiten, dieſes iſt die höchſte Wirkung, die wir uns davon vorſtellen können. Aber es iſt gewiſs, daſs ſie niemals die Stelle der Vergleichung erſetzen oder eine Gemüthshandlung hervorbringen kann, welche natürlicherweiſe zu dieſem Principio gehört.

Ein Menſch, der durch die Amputation einen Arm oder ein Bein verloren hat, will noch lange Zeit nachher dieſe Glieder gebrauchen. Wenn jemand geſtorben iſt, ſo iſt es eine gemeine Bemerkung der ganzen Familie, beſonders der Bedienten, daſs ſie ihn kaum für todt halten können, ſondern daſs ſie ſich immer noch einbilden, er ſey

in

in ſeinem Zimmer oder ſonſt an einem andern Orte, wo ſie ihn zu finden gewohnt waren. Ich habe oft in Geſellſchaft gehört, wenn von einer berühmten Perſon geſprochen wurde, daſs jemand, der gar keine Bekanntſchaft mit derſelben hat, ſagte: Ich habe dieſen Mann niemals geſehen, aber ich bilde mir immer ein, ich hätte ihn geſehen; ſo oft habe ich von ihm reden hören. Alles dieſes ſind eben ſolche Beiſpiele.

Wenn wir dieſes Argument, das von der Erziehung hergenommen iſt, in einem genauern Lichte betrachten, ſo wird es uns auſserordentlich überzeugend vorkommen; und dieſes um deſto mehr, da es in einer der allergemeinſten Erſcheinungen gegründet iſt, die man nur antreffen kann. Ich bin überzeugt, daſs man bei einer Prüfung finden wird, daſs mehr als die Hälfte ſolcher Meinungen, die unter dem Menſchengeſchlechte herrſchend ſind, der Erziehung angehören, und daſs die Grundſätze, welche ſo blindlings angenommen werden, weit mehr wirken, als ſolche, welche entweder von abſtrakten Begriffen oder von Erfahrung herkommen. So wie Lügner, durch die öfteren Wiederholungen ihrer Lügen, ſich zuletzt ihrer wie Wahrheiten erinnern; ſo kann die Urtheilskraft, oder vielmehr die Einbildungskraft, durch ein gleiches Mittel ſich die Begriffe ſo feſt eingeprägt, und ſich dieſelben ſo lebhaft vorgeſtellt haben, daſs ſie auf das Gemüth gerade ſo wirken,

wie

wie Vorſtellungen, welche uns Sinne, Gedächtniſs und Vernunft geben. Da aber die Erziehung eine künſtliche und keine natürliche Urſache iſt, und da ihre Maximen oft der Vernunft, ja ſogar ſich ſelbſt zu verſchiedenen Zeiten und Orten widerſprechen, ſo iſt ſie niemals von den Philoſophen für einen ächten Grund der Wahrheit erkannt worden; ob ſie gleich im Grunde meiſtentheils auch auf denſelben Grund der Gewohnheit und Wiederholung gebauet iſt, ſo gut wie unſre Schlüſſe von Urſachen und Wirkungen *).

Zehn-

*) Im Allgemeinen können wir bemerken, daſs unſer Beifall, den wir den wahrſcheinlichen Schlüſſen geben, da er auf der Lebhaſtigkeit der Begriffe beruhet, vielen jener Grillen und Vorurtheilen ähnlich iſt, welche man unter dem beſchimpfenden Charakter, als ob ſie bloſse Abkömmlinge der Imagination wären, verwirft. An dieſem Ausdrucke ſiehet man, daſs das Wort Einbildungskraft gemeiniglich in einem doppelten Sinne gebraucht wird; und obgleich der wahren Philoſophie nichts mehr zuwider iſt, als dieſer Mangel der Akkurateſſe; ſo habe ich mich doch in der Folge mehr als einmal genöthigt geſehen, in dieſen Fehler zu fallen. Wenn ich die Einbildungskraft dem Gedächtniſſe entgegenſetze, ſo verſtehe ich die Fähigkeit darunter, wodurch wir ſchwächere Begriffe bilden. Setze ich ſie aber der Vernunft entgegen, ſo meine ich daſſelbige Vermögen, das nur die demonſtrativiſchen und wahrſcheinlichen Schlüſſe ausſchlieſst. Wenn ich

Zehnter Abfchnitt.

Von dem Einfluffe des Glaubens.

Aber obgleich die Erziehung als ein irriger Grund, irgend einer Meinung Beifall zu geben, in der Philofophie verfchrieen ift, fo hat fie dennoch in der Welt ftets das Obergewicht, und ift die Urfache, weshalb anfänglich alle Syfteme, wenn fie neu und ungewöhnlich find, verworfen werden. Diefes wird auch vielleicht das Schickfal deffen feyn, was ich bisher von dem Glauben gefagt habe, und ob mir gleich die Beweife, welche ich hervorgebracht habe, vollkommen bündig vorkommen, fo erwarte ich doch nicht, dafs ich eben viel Profelyten für meine Meinung machen werde. Die Menfchen werden fich kaum überreden, dafs Folgen von folcher Wichtigkeit aus Grundfätzen fliesfen können, die dem Scheine nach fo unbeträchtlich find, und dafs der gröfste Theil unfrer Schlüffe mit allen unfern Handlungen und Leidenfchaften durch nichts, als Gewohnheit und Fertigkeit entftanden feyn könne. Diefem Einwurfe zu begegnen,

ich es keinem von Beiden entgegenfetze, fo ift es gleichgültig, ob man es in dem weitern oder engern Sinne nimmt, oder wenigftens wird der Kontext das, was darunter verftanden wird, allemal hinlänglich erklären.

gegnen, will ich etwas von dem ſchon zum Voraus vortragen, was eigentlich mehr ein Objekt der künftigen Betrachtung ſeyn wird, wenn wir von den Leidenſchaften und dem Schönheitsſinne reden.

Es iſt dem menſchlichen Gemüthe ein Vermögen der Luſt und Unluſt, als die hauptſächlichſte Quelle und der Bewegungsgrund aller ſeiner Handlungen, eingeprägt. Luſt und Unluſt können aber auf eine doppelte Art im Gemüthe erſcheinen; wovon die eine mit ganz andern Wirkungen verknüpft iſt, als die andre. Sie erſcheinen entweder als Impreſſionen und werden wirklich gefühlt, oder nur als Begriffe, wie jetzo, da wir davon reden. Es iſt offenbar, daſs der Einfluſs dieſer beiden Arten nicht einerlei ſeyn kann. Impreſſionen ſetzen die Seele allemal in Bewegung, und zwar in dem höchſten Grade; aber nicht jeder Begriff hat dieſelbe Wirkung. Die Natur iſt in dieſem Falle mit vieler Vorſicht verfahren, und ſcheint mit Fleiſs die Inkonvenienzen der zwei Extremitäten vermieden zu haben. Beſtimmten die Impreſſionen den Willen allein, ſo würden wir in jedem Augenblicke unſres Lebens den gröſsten Schmerzen unterworfen ſeyn; weil, wenn wir gleich ihre Annäherung vorausſähen, wir doch von der Natur mit keinem Thätigkeitsprincipio verſehen wären, welches uns antreiben könnte, ſie zu vermeiden. Beſtimmte hingegen jeder Begriff unſre Handlungen, ſo würde unſer Zuſtand um nicht viel beſſer ſeyn. Denn die

Unbeſtändigkeit und die Regſamkeit der Gedanken iſt ſo groſs, daſs die Bilder jedes Dinges, beſonders der Güter und Uebel, beſtändig im Gemüthe wandern; und würde es alſo von jeder leeren Vorſtellung dieſer Art bewegt, ſo würde es keinen Augenblick Ruhe und Frieden genieſsen können.

Daher hat die Natur einen Mittelweg gewählt, und hat weder jedem Begriffe von dem Guten und Böſen eine Kraft verliehen, auf den Willen zu wirken, noch hat ſie ſie gänzlich von dieſem Einfluſſe ausgeſchloſſen. Obgleich eine leere Erdichtung keine Wirkſamkeit hat, ſo finden wir doch durch Erfahrung, daſs die Begriffe ſolcher Objekte, von denen wir glauben, daſs ſie entweder wirklich ſind, oder wirklich werden, in einem geringern Grade dieſelbigen Wirkungen hervorbringen, als diejenigen Impreſſionen, welche den Sinnen und der Wahrnehmungskraft unmittelbar gegenwärtig ſind. Die Wirkung des Glaubens iſt alſo, daſs ein bloſser Begriff mit den Impreſſionen ins Gleiche gebracht, und ihm ein gleicher Einfluſs auf die Leidenſchaften verſchafft wird. Dieſe Wirkung kann er nun dadurch erhalten, daſs er an Stärke und Lebhaftigkeit der Impreſſion nahe gebracht wird. Denn da die verſchiedenen Grade der Stärke den ganzen urſprünglichen Unterſchied zwiſchen einer Impreſſion und einem Begriffe ausmachen; ſo müſſen ſie, nach einer natürlichen Folge, auch die Quelle aller Verſchiedenheiten in den Wirkungen dieſer Vorſtellungen ſeyn; und wenn ſie entweder ganz, oder nur

zum

zum Theil aufgehoben werden, ſo iſt dieſes die Urſache jeder neuen Aehnlichkeit, die ſie erlangen. Sobald wir einen Begriff der Stärke und Lebhaftigkeit einer Impreſſion nahe bringen können, ſo wird er in gleicher Maaſse ſeinen Einfluſs auf das Gemüth nachahmen können; und umgekehrt, wenn die Begriffe im Einfluſſe ihnen ähnlich ſind, wie in dem geſetzten Falle, ſo muſs dieſes daher kommen, daſs ſie ſich ihnen an Stärke und Lebhaftigkeit nähern. Da alſo der Glaube macht, daſs ein Begriff, ſeinen Wirkungen nach, der Impreſſion ähnlich iſt; ſo muſs er in dem Begriffe auch ähnliche Eigenſchaften verurſachen, und kann nichts anders ſeyn, als eine lebhaftere und ſtärkere Vorſtellung eines Begriffs. Dieſes kann alſo theils ein Beweis mehr ſeyn für unſer Syſtem, theils kann es uns auch lehren, wie unſre Schlüſſe von Urſache und Wirkung vermögend ſeyn können, auf den Willen und die Leidenſchaften zu wirken.

So wie der Glaube jederzeit nothwendig erforderlich iſt, wenn Leidenſchaften erregt werden ſollen, ſo ſind umgekehrt die Leidenſchaften dem Glauben auſserordentlich günſtig; und nicht nur ſolche Begebenheiten, die von angenehmen Empfindungen begleitet ſind, ſondern ſehr oft ſolche, die Schmerz verurſachen, werden aus dieſer Urſache oft leichter Gegenſtände des Glaubens und des Fürwahrhaltens. Ein Feiger, deſſen Furcht leicht rege gemacht wird, glaubt jede Erzählung von Gefahr, in die er fallen kann, ſehr bald; ſo wie ein

Menſch von düſterer und melancholiſcher Gemüthsart jedes Ding auſserordentlich leicht für wahr hält, das ſeine herrſchende Leidenſchaft ernährt. Wenn Etwas mit Leidenſchaft vorgeſtellt wird, ſo verurſacht dieſes gleich Unruhe, und erregt unmittelbar einen Grad derjenigen Leidenſchaft, die man an der Perſon bemerkt, die es vorſtellt; beſonders bei Perſonen, die natürlicherweiſe zu dieſer Leidenſchaft geneigt ſind. Dieſe Bewegung pflanzt ſich durch einen leichten Uebergang in die Imagination fort; und indem ſie ſich auch über unſern Begriff des afficirten Objekts verbreitet, ſo macht ſie, daſs wir den Begriff mit gröſserer Stärke und Lebhaftigkeit denken, und daſs wir ihm folglich Glauben beimeſſen, nach dem vorgetragenen Syſteme. Bewunderung und Erſtaunen haben dieſelbige Wirkung, als die übrigen Leidenſchaften; und hieraus iſt auch zu erklären, weshalb Quackſalber und Projektirer durch die prahleriſchen Erzählungen ihrer hochklingenden Rotomandaten bei dem Volke weit ehr Glauben erhalten, als wenn ſie in den Schranken der Beſcheidenheit blieben. Das erſte Erſtaunen, welches natürlich ihre wundervollen Erzählungen begleitet, breitet ſich über die ganze Seele aus, und erhebt und belebt den Begriff ſo ſehr, daſs er ſolchen Schlüſſen ähnlich wird, die wir aus Erfahrung ziehen. Dieſes iſt ein Geheimniſs, mit dem wir ſchon ein wenig bekannt ſind, und wir werden Gelegenheit finden, im Verlaufe dieſer Abhandlung noch mehr in daſſelbe einzudringen.

Nach

Nach diefer Darftellung des Einfluffes des Glaubens auf die Leidenfchaften werden wir weniger Schwierigkeit bei der Erklärung feiner Wirkungen auf die Imagination antreffen, fo aufserordentlich fie uns auch vorkommen mögen. Es ift gewifs, dafs wir an keinem Gefpräche Vergnügen finden können, wenn unfre Urtheilskraft den Bildern, welche vor unfre Phantafie gebracht werden, keinen Beifall giebt. Die Unterhaltung mit denen, die eine Fertigkeit im Lügen erworben haben, wenn es auch nur in unwichtigen Dingen ift, gefällt uns niemals: und diefes deshalb, weil die Begriffe, die fie vorbringen, keinen Glauben verdienen, und daher keinen Eindruck auf uns machen. Selbft die Dichter, ob fie gleich Lügner von Profeffion find, fuchen doch immer ihren Dichtungen einen Anftrich von Wahrheit zu geben; und wo diefes gänzlich vernachläffiget ift, da werden ihre Erdichtungen, fo finnreich fie immer feyn mögen, niemals viel Vergnügen erregen können. Kurz, wir können fagen, dafs, felbft wenn die Begriffe keinen Einflufs auf den Willen und die Leidenfchaften haben, Wahrheit und Realität dennoch erfordert werden, wenn fie für die Einbildungskraft unterhaltend feyn follen.

Aber wenn wir alle die Erfcheinungen zufammen vergleichen, die uns in diefer Rückficht vorkommen, fo werden wir finden, dafs die Wahrheit, ob fie gleich in allen Werken des Geiftes nothwendig zu feyn fcheint, doch keine andre Wirkung

hat,

hat, als daſs ſie den Begriffen einen leichten Eingang verſchafft, und daſs ſie macht, daſs ſich der menſchliche Geiſt dabei beruhigt und zufrieden iſt, wenigſtens nicht weiter widerſtrebt. Aber da dieſes eine Wirkung iſt, von welcher man leicht ſieht, daſs ſie aus jener Feſtigkeit und Stärke flieſst, welche nach meinem Syſteme ſolche Begriffe begleitet, die ſich auf Schlüſſe der urſachlichen Verknüpfung gründen; ſo folgt, daſs der ganze Einfluſs des Glaubens auf die Phantaſie aus dieſem Syſteme erklärt werden kann. Dem zufolge können wir bemerken, daſs, wenn dieſer Einfluſs von irgend einem andern Princip, als der Wahrheit und der Realität, herkömmt, daſs dieſe ſodann ihre Stelle erfüllen, und der Einbildungskraft eben die Unterhaltung geben.

Die Dichter haben ſich, wie ſie es nennen, ein poetiſches Syſtem der Dinge erdacht, welches, ob es gleich weder von ihnen ſelbſt, noch von den Leſern geglaubt wird, gemeiniglich für einen hinreichenden Grund aller Dichtungen gehalten wird. Wir ſind ſo ſehr an die Namen Mars, Jupiter, Venus, u. ſ. w. gewöhnt, daſs gerade ſo, wie uns die Erziehung gewiſſe Meinungen einprägt, auch hier die beſtändige Wiederholung dieſer Begriffe macht, daſs ſie in der Seele ſo leicht gedacht werden und auf die Phantaſie wirken, ohne daſs es die Urtheilskraft hindert. Auf gleiche Weiſe entlehnen auch die Tragödienſchreiber ihre Fabel, oder wenigſtens die Namen ihrer Hauptperſonen, von gewiſſen

gewiſſen bekannten Vorfällen in der Geſchichte; und dieſes nicht etwa, um die Zuſchauer zu betrügen; denn ſie geſtehen frei, daſs die Wahrheit nicht in einem einzigen Umſtande genau beobachtet ſey; ſondern um denen auſserordentlichen Vorfällen, die ſie darſtellen, eine deſto leichtere Aufnahme in der Einbildungskraft zu verſchaffen. Hingegen für Komiker iſt dieſe Vorſicht nicht nöthig, weil ihre Perſonen und Vorfälle, da ſie mehr gemeiner Art ſind, ſchon leichter von der Vorſtellungskraft gefaſst und ohne dergleichen Vorbereitung aufgenommen werden, ob man gleich vom erſten Anfange an weiſs, daſs ſie erdichtet und bloſse Geburten der Phantaſie ſind.

Dieſes Gemiſch von Wahrheit und Falſchheit in den Fabeln der tragiſchen Dichter dient nicht nur zu unſerm Vorhaben, um zu zeigen, daſs die Imagination befriedigt werden könne, ohne eine abſolute Ueberzeugung oder Glauben; ſondern es kann auch in andrer Rückſicht als eine ſehr ſtarke Beſtätigung dieſes Syſtems betrachtet werden. Es iſt offenbar, daſs die Dichter von dieſem Kunſtgriffe, die Namen ihrer Perſonen und die Hauptzüge ihrer Gedichte aus der Geſchichte zu borgen, deshalb Gebrauch machen, um dem Ganzen einen leichtern Eingang zu verſchaffen, und dadurch einen tiefern Eindruck auf die Phantaſie und Leidenſchaften zu bewirken. Die verſchiedenen Theile des Stücks kommen dadurch in eine Art von Verhältniſs, daſs ſie zu einem Gedichte oder zu einer Vorſtellung vereiniget

einiget werden; und wenn einer dieſer Theile Wahrheit enthält und Glauben verdient, ſo erhalten die übrigen, welche mit ihm im Verhältniſſe ſtehen, ebenfalls Stärke und Leben. Die Lebhaftigkeit der erſten Vorſtellung verbreitet ſich den Verhältniſſen gemäſs, und wird, als durch eben ſo viele Röhren oder Kanäle, zu jedem Begriffe geführt, der mit der erſten einigermaſsen in Gemeinſchaft ſteht. Dieſe kann freilich niemals bis zu einer ganz vollkommnen Ueberzeugung ſteigen; und zwar deswegen, weil die Vereinigung unter den Begriffen gewiſſermaſsen nur zufällig iſt; aber ſie kömmt ihr doch in ihrem Einfluſſe ſo nahe, daſs wir uns feſt einbilden, als ob ſie alle denſelbigen Urſprung hätten. Der Glaube muſs der Einbildungskraft gefallen, vermöge der Stärke und Lebhaftigkeit, die damit verbunden iſt; weil man findet, daſs jeder Begriff, der Stärke und Lebhaftigkeit hat, dieſem Vermögen angenehm iſt.

Dieſes zu beſtätigen, bemerken wir, daſs der Beiſtand der Urtheilskraft und der Phantaſie wechſelſeitig ſey, ſo wie zwiſchen der Urtheilskraft und der Leidenſchaft; und daſs der Glaube nicht nur der Einbildungskraft Stärke verleihet, ſondern daſs auch eine lebhafte und ſtarke Einbildungskraft unter allen Anlagen die geſchickteſte iſt, Glauben und Anſehen zu bewirken. Es iſt ſchwer für uns, unſern Beifall dem zu verſagen, was mit allen Farben der Beredſamkeit ausgemahlt iſt; und die Lebhaftigkeit, welche die Phantaſie hervorbringt, iſt in vielen

len Fällen noch gröſser, als diejenige, welche durch Gewohnheit und Erfahrung entſteht. Wir werden von der lebhaften Phantaſie unſers Schriftſtellers oder unſers Begleiters fortgeriſſen; und er ſelbſt iſt nicht ſelten ein Opfer ſeines eignen Feuers und Genies.

Es darf ferner nicht vergeſſen werden, daſs, ſo wie eine lebhafte Einbildungskraft oft in Raſerei oder Narrheit ausartet, und mit ihr überhaupt eine groſse Aehnlichkeit in ihren Wirkungen hat; daſs ſie auf eben dieſe Art auch auf das Urtheilsvermögen wirkt, und nach eben dieſen Grundſätzen Glauben hervorbringt. Wenn die Imagination durch eine auſserordentliche Aufwallung des Bluts und der Lebensgeiſter eine ſolche Stärke erlangt, daſs alle Kräfte und Vermögen der Seele in Unordnung gerathen, ſo kann ſie Wahrheit und Falſchheit nicht mehr unterſcheiden; aber jede flüchtige Erdichtung oder Begriff, der denſelben Einfluſs hat, den die Impreſſionen des Gedächtniſſes, oder die Schlüſſe der Urtheilskraft haben, wird auch auf dieſelbe Art aufgenommen, und wirkt mit gleicher Kraft auf die Leidenſchaften. Nun iſt weder eine gegenwärtige Impreſſion, noch ein Uebergang aus Gewohnheit mehr nöthig, unſre Begriffe zu beleben. Jede Chimäre unſres Gehirns iſt eben ſo lebhaft und ſtark, als irgend eine von denen Folgerungen, die wir des Namens der Erfahrungsurtheile werth halten, und bisweilen ſogar eben ſo, wie die Impreſſionen der Sinne. Die Dichtkunſt hat dieſelbige

Wir-

Wirkung, nur in einem geringern Grade; und es ist beiden, so wohl der Dichtkunst, als der Raserei, gemein, daſs die Lebhaftigkeit, welche sie den Begriffen verleihen, nicht von der besondern Lage und den Verbindungen der Objekte herrührt, sondern von der jedesmaligen Gemüthsverfassung und Disposition der Person. So hoch aber der Gipfel auch immer seyn mag, zu welchem diese Lebhaftigkeit steigt, so ist doch so viel gewiſs, daſs das Gefühl, das sich mit Poesieen verknüpft, niemals mit demjenigen einerlei ist, welches im Gemüthe entsteht, wenn wir über Objekte Vernunftschlüsse machen, wenn sie auch nur den niedrigsten Grad der Wahrscheinlichkeit bei sich hätten. Das Gemüth findet den Unterschied zwischen dem einen und dem andern auſserordentlich leicht; und so groſs auch die Gemüthsbewegung seyn mag, die der poetische Enthusiasmus der Seele ertheilt, so ist es doch nur ein bloſses Phantom des Glaubens oder der Ueberzeugung. Mit dem Begriffe ist's derselbe Fall, als mit der Leidenschaft, die er veranlaſst. Es ist keine Leidenschaft im menschlichen Gemüthe, die nicht auch durch die Dichtkunst erregt werden könnte; obgleich auch die Gefühle der Leidenschaften ganz verschieden sind, wenn sie durch poetische Fiktionen erweckt werden, und wenn sie vom Glauben und der Realität entstehen. Eine Leidenschaft, welche im wirklichen Leben unangenehm ist, kann in einem Trauerspiele oder in einem Heldengedichte die gröſste Unterhaltung ge-

gewähren. Im letztern Falle wirkt ſie nicht mit dem Gewichte auf uns: man fühlt ſie weniger ſtark und heftig: ſie hat nur den angenehmen Erfolg, daſs ſie die Lebensgeiſter erregt und die Aufmerkſamkeit weckt. Die Verſchiedenheit in den Leidenſchaften iſt ein ſicherer Beweis von dem gleichen Unterſchiede in denen Begriffen, von welchen die Leidenſchaften herrühren. Wenn nur die Lebhaftigkeit von einer Verknüpfung aus Gewohnheit mit einer gegenwärtigen Impreſſion herrührt, ſo iſt immer etwas Stärkeres und Reelleres in ihren Handlungen, als bei den Erhitzungen der Poeſie und Beredſamkeit, wenn auch gleich bei den erſtern die Einbildungskraft, dem Scheine nach, nicht ſo lebhaft gerührt iſt. Die Stärke unſrer Gemüthsveränderungen kann in dieſem Falle ſo wenig, wie in andern, nach der ſcheinbaren Bewegung der Seele gemeſſen werden. Eine dichteriſche Schilderung kann einen weit fühlbarern Eindruck auf die Phantaſie machen, als eine hiſtoriſche Erzählung. Sie kann mehr ſolche Umſtände zuſammenbringen, welche ein vollſtändiges Bild oder Gemälde ausmachen. Sie kann das Objekt den Augen mit lebhaftern Farben darſtellen. Aber die Begriffe, die es darſtellt, ſind dennoch von den Gefühlen, die mit denen verbunden ſind, welche von dem Gedächtniſſe und der Urtheilskraft entſtehen, ganz verſchieden. Es iſt etwas Schwaches und Unvollkommnes bei aller anſcheinenden Heftigkeit des Denkens und Empfindens,

welches

welches die Dichtungen der Poeſie jederzeit begleitet.

Wir werden in der Folge noch Gelegenheit haben, die Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten zwiſchen einem poetiſchen Enthuſiaſmus und einer ernſthaften Ueberzeugung zu bemerken. Unterdeſſen kann ich nicht umhin, hier anzuführen, daſs der groſse Unterſchied in ihrem Gefühle gewiſſermaſsen von der Reflexion und von allgemeinen Regeln herrührt. Wir werden gewahr, daſs die Stärke der Vorſtellung, welche Erdichtungen von der Poeſie und Beredſamkeit erhalten, ein blos zufälliger Umſtand iſt, der jeden Begriff eben ſo gut treffen kann; und daſs dergleichen Dichtungen mit nichts Realem verknüpft ſind. Dieſe Bemerkung macht, daſs wir uns, ſo zu ſagen, der Dichtung ganz überlaſſen, aber ſie verurſacht auch, daſs wir den Begriff auf eine ganz andre Art fühlen, als die ewig gegründeten Ueberzeugungen, die ſich auf das Gedächtniſs und die Gewohnheit gründen. Sie ſind etwas von dieſer Art: aber das eine iſt niedriger, als das andre, ſowohl in ſeinen Urſachen, als in ſeinen Wirkungen. Das kleinſte Nachdenken zerſtreuet die Illuſionen der Dichtkunſt ſogleich, und ſtellt die Gegenſtände in ihrem wahren Lichte dar. Indeſſen iſt es doch gewiſs, daſs ein Dichter in der Hitze des poetiſchen Enthuſiaſmus eine Art von Glauben, ja ſogar eine Art von Anſchauung ſeiner Objekte hat: und wenn nur ein entfernter Grund da iſt, wodurch ein ſolcher Glaube entſtehen

hen kann, ſo trägt nichts mehr dazu bei, dieſen in eine vollkommne Ueberzeugung zu verwandeln, als ein Schmuck von poetiſchen Figuren und Bildern, welche ihre Wirkung ſo wohl auf den Dichter ſelbſt, als auch auf ſeine Leſer thun.

Eine ähnliche Betrachtung über die allgemeinen Regeln verhindert es, daſs unſer Glaube nicht bei jedem Wachsthume der Stärke und Lebhaftigkeit unſrer Begriffe vermehrt wird. Wenn eine Meinung gar keinen Zweifel, oder gar keine Wahrſcheinlichkeit des Gegentheils zuläſst, ſo ſchreiben wir ihr eine vollkommne Ueberzeugung zu; wenn gleich der Mangel der Aehnlichkeit oder der Kontiguität macht, daſs die Stärke ihrer Vorſtellungen geringer iſt, als bei andern Meinungen. Auf dieſe Art verbeſſert der Verſtand den ſinnlichen Schein, und macht, daſs wir uns einbilden, als ob ein Objekt in einer Entfernung von zwanzig Fus dem Auge eben ſo groſs vorkomme, als ein andres von gleicher Gröſse, das aber neunzehn Fus entfernt iſt.

Elfter

Elfter Abschnitt.

Von der Wahrscheinlichkeit des Zufalls.

Um aber diesem Systeme seine volle Stärke und Deutlichkeit zu verschaffen, so müssen wir unser Auge eine kurze Zeit von demselben abwenden, und die Folgen desselben in Erwägung ziehen, um von denselbigen Grundsätzen einige andre Arten von Schlüssen zu erklären, welche denselbigen Ursprung haben.

Diejenigen Philosophen, welche die menschliche Erkenntniss in das, was man weiss, und in das, was blos wahrscheinlich ist, eintheilen, und unter dem Wissen diejenige Evidenz verstehen, welche aus der Vergleichung der Begriffe entspringt, werden genöthigt, alle Urtheile, die sich auf solche Beweise gründen, die von Ursachen oder Wirkungen hergenommen sind, unter dem allgemeinen Ausdrucke der wahrscheinlichen Erkenntnisse zu begreifen. Aber ob es gleich jedem frei steht, seine Ausdrücke nach Gefallen zu gebrauchen; und ob ich auch gleich selbst im Vorhergehenden diesem Sprachgebrauche gefolgt bin; so ist doch gewiss, dass wir in der gemeinen Unterredung leicht zugeben, dass einige Beweise, die von der ursachlichen Verknüpfung hergenommen sind, über die Wahrscheinlichkeit hinausgehen,

und eine weit gröſsere Evidenz bei ſich führen. Es würde lächerlich ſeyn, wenn jemand ſagen wollte, daſs es blos wahrſcheinlich wäre, daſs die Sonne morgen aufgehen wird, oder daſs alle Menſchen ſterben müſſen; ob es gleich wahr iſt, daſs wir keine andre Gewiſsheit von dieſen Begebenheiten haben, als die uns Erfahrung giebt. Um deswillen möchte es vielleicht ſchicklicher ſeyn, um die gemeine Wortbedeutung zu behalten und die verſchiedenen Grade der Evidenz zu bezeichnen, die Ueberzeugung in drei Grade abzutheilen, nämlich in diejenige, welche von dem Wiſſen, von den Beweiſen und von der Wahrſcheinlichkeit entſteht. Durch das Wiſſen verſtehe ich dann eine ſolche Ueberzeugung, die aus der Vergleichung der Begriffe entſpringt. Durch Beweiſe, ſolche Gründe, welche auf dem Verhältniſſe der Urſache und Wirkung beruhen, und welche von Zweifel und Ungewiſsheit gänzlich frei ſind. Durch Wahrſcheinlichkeit endlich, diejenige Ueberzeugung, welche doch noch mit Ungewiſsheit verknüpft iſt. Dieſe letztere Art der Vernunfterkenntniſs will ich gegenwärtig unterſuchen.

Die Wahrſcheinlichkeit oder die Vernunfterkenntniſs aus der Muthmaſsung zerfällt in zwei Arten, nämlich in diejenige, welche auf den Zufall, und in diejenige, welche auf Urſachen gegründet iſt. Jede derſelben müſſen wir nach der Ordnung betrachten.

Der

Der Begriff der Urſache und Wirkung iſt durch Erfahrung entſprungen, welche, da ſie uns gewiſſe Objekte als ſtets mit einander verbunden darſtellt, in uns eine Fertigkeit erzeugt, ſie in dieſem Verhältniſſe zu denken, ſo daſs wir, ohne uns groſse Gewalt anzuthun, ſie in gar keinem andern denken können. Auf der andern Seite, da der Zufall an und für ſich nichts iſt, und, eigentlich zu reden, eine bloſse Negation der Urſache, ſo iſt ſein Einfluſs auf das Gemüth gerade dem Einfluſſe der urſachlichen Verknüpfung entgegengeſetzt; und es iſt ihm weſentlich eigen, die Einbildungskraft vollkommen gleichgültig zu laſſen, ob ſie die Exiſtenz oder die Nichtexiſtenz desjenigen Objekts ſich vorſtellen will, das man zufällig nennt. Eine Urſache beſtimmt unſern Gedankengang, und zwingt uns gewiſſermaſsen, beſtimmte Objekte uns in einem beſtimmten Verhältniſſe vorzuſtellen. Der Zufall kann blos dieſen beſtimmten Gang der Vorſtellungen aufheben und das Gemüth in ſeinem natürlichen Zuſtande der Gleichgültigkeit laſſen; wohin es bei Abweſenheit einer Urſache ſogleich wieder verſetzt wird.

Da alſo eine gänzliche Gleichgültigkeit dem Zufalle weſentlich angehört, ſo kann kein Zufall mehr ſeyn, als der andre, er müſste denn aus einer gröſsern Anzahl gleicher Zufälle zuſammengeſetzt ſeyn. Denn wenn wir ſagen wollten, daſs ein Zufall auf irgend eine andre Art eine gröſsere Gewiſsheit bei ſich haben könnte, als der andre,

ſo

fo müfsten wir zu gleicher Zeit auch behaupten, dafs Etwas da ift, welches ihm diefen gröfsern Grad verleihet, und den Ausgang mehr auf die eine, als auf die andre Seite beftimmt; das heifst mit andern Worten, wir müfsten eine Urfache einräumen und die Vorausfetzung des Zufalls aufheben, den wir doch zuerft angenommen hatten. Eine vollkommne und gänzliche Gleichgültigkeit ift dem Zufalle wefentlich, und eine gänzliche Gleichgültigkeit kann an fich felbft nie gröfser oder kleiner feyn, als eine andre. Diefe Wahrheit ift nicht etwa blos meinem Syfteme eigen, fondern wird von jedem anerkannt, der Berechnungen über die Zufälle anftellt.

Und hier ift es merkwürdig, dafs, ob fich gleich Zufall und urfachliche Verknüpfung entgegengefetzt find, fo ift es uns doch ganz unmöglich, eine Verbindung von Fällen zu denken, welche vermögend ift, dem einen Ungefähr vor dem andern einen Vorzug zu geben, ohne vorauszufetzen, dafs fich unter der Zahl der Zufälle auch Urfachen und eine Verbindung von Nothwendigkeit in einigen derfelben befinde, da die übrigen ganz gleichgültig find. Wo den Zufall nichts einfchränkt, da ift jede Vorftellung, welche die ausfchweifendfte Phantafie nur immer bilden kann, gleichgültig; und kein Umftand kann der einen vor der andern einen Vorzug geben. Wenn wir alfo nicht annehmen, dafs einige Urfachen da find, um derentwillen der Fall des Würfels wirklich erfolgt und eine beftimmte Stellung erhält, warum er vielmehr auf

der einen, als auf der andern Seite liegt, so können wir keine Berechnung über die Gesetze des Zufalls anstellen. Nehmen wir aber an, dass diese Ursachen wirken, und dass alle übrigen gleichgültig und durch den blossen Zufall bestimmt sind, so ist es leicht, zu einem Begriffe einer grössern Zahl der möglichen Fälle zu gelangen. Ein Würfel, der vier Seiten hat, die mit einerlei Zahl von Punkten bezeichnet sind, und nur zwei, auf welchen sich eine andre Zahl befindet, giebt uns ein gewöhnliches und leichtes Beispiel dieser Superiorität. Das Gemüth ist hier durch die Ursachen auf eine solche bestimmte Anzahl und Beschaffenheit der Erfolge eingeschränkt; und zu gleicher Zeit ist es unbestimmt in seiner Wahl über irgend einen besondern Erfolg.

Wir haben nun drei Schritte in unsrer Untersuchung zurückgelegt, und ausgemacht, 1) dass der Zufall eine blosse Negation der Ursache sey, und eine gänzliche Gleichgültigkeit im Gemüthe hervorbringe; 2) dass eine Verneinung der Ursache und eine gänzliche Gleichgültigkeit niemals grösser oder kleiner, als die andre seyn könne; und 3) dass sich unter den Zufällen dennoch einige Ursachen finden müssen, wenn überall ein Urtheilen statt finden soll.

Nunmehro gehen wir weiter, und erwägen zunächst, was für eine Wirkung eine grössere Zahl möglicher Fälle auf das Gemüth haben könne, und auf welche Art dieselbe auf unser Urtheil und unsre

Mei-

Meinung einfließe. Hier laſſen ſich alle die Gründe wieder anwenden, welche wir bei der Prüfung desjenigen Glaubens gebraucht haben, der durch Urſachen gewirkt wird; und wir können demnach auf dieſelbige Art beweiſen, daſs eine gröſsere Menge von Zufällen unſern Beifall weder durch Demonſtration, noch durch Wahrſcheinlichkeit erzeugt. Es iſt in der That ganz klar, daſs wir durch die Vergleichung bloſser Begriffe nimmermehr eine Entdeckung machen können, welche dieſer Materie einiges Licht geben könnte, und daſs es ganz unmöglich iſt, mit Gewiſsheit darzuthun, daſs der Erfolg nothwendigerweiſe auf diejenige Seite ausſchlagen werde, wo die gröſsere Zahl der Zufälle iſt. Denn in dieſem Falle eine Gewiſsheit annehmen, wäre eben ſo viel, als dasjenige umwerfen, was wir über die entgegengeſetzten Zufälle und über ihre vollkommne Einerleiheit und Gleichgültigkeit feſtgeſetzt haben.

Wollte man ſagen, daſs, ob es gleich bei vollkommen gleichen entgegengeſetzten Zufällen unmöglich ſey, über den Erfolg etwas mit Gewiſsheit zu beſtimmen, wir dennoch ſo viel mit Gewiſsheit ſagen könnten, daſs es glaublicher und wahrſcheinlicher ſey, der Erfolg werde ſich mehr nach der gröſsern, als nach der kleinern Zahl der Fälle richten. Sollte man ſo ſagen, ſo möchte ich wohl fragen, was man hier unter Glaublichkeit und Wahrſcheinlichkeit verſtehe? Die Glaublichkeit und Wahrſcheinlichkeit der Zufälle iſt

eine gröſsere Zahl gleicher Zufälle; und wenn wir alſo ſagen, es iſt wahrſcheinlich, daſs der Erfolg nach der Seite ausfallen wird, welche mehr, als nach derjenigen, welche weniger Fälle enthält, ſo ſage ich nicht mehr, als, wo die gröſsere Zahl der Fälle iſt, da iſt wirklich die gröſsere Zahl, und wo die kleinere iſt, da iſt wirklich die kleinere. Dieſes ſind aber identiſche Sätze, aus denen gar nichts weiter folgt. Denn man will eigentlich wiſſen, woher es kommt, daſs eine gröſsere Anzahl gleicher Zufälle in dem Gemüthe Glauben und Beifall hervorbringet; da es doch offenbar iſt, daſs ihn weder Gründe der Demonſtration noch der Wahrſcheinlichkeit erzeugt haben.

Um dieſe Schwierigkeit recht deutlich zu machen, ſtelle man ſich vor, es nehme jemand einen Würfel, der ſo eingerichtet iſt, daſs vier Seiten deſſelben mit einerlei Figur oder Zahl bezeichnet ſind; zwei aber mit einer andern, und lege ihn in einen Becher, um zu würfeln: ſo wird er gewiſs weit eher eine Seite von der gröſſern Zahl erwarten, als eine andre. Er glaubt es gewiſſermaſsen, daſs er eine ſolche werfen werde; wiewol noch immer einiger Zweifel und einige Bedenklichkeit damit verbunden iſt, die der Zahl der entgegengeſetzten möglichen Fälle proportionirt iſt. Und nach dem Maaſse, als ſich die widerſprechenden Fälle vermindern, und die Mehrheit auf der andern Seite wächſet, erhält auch ſein Glaube neue Grade der Feſtigkeit und Gewiſsheit. Dieſer Glaube entſpringt

von

von einer Wirkung der Seele bei dem einfachen und eingeſchränkten Dinge vor uns; und ſeine Natur muſs ſich alſo leicht entdecken und entwickeln laſſen. Die Betrachtung eines einzigen Würfels kann uns über die ſeltſamſten Wirkungen unſres Verſtandes Aufſchluſs geben.

Dieſer eben beſchriebene Würfel enthält drei Umſtände, die unſre Aufmerkſamkeit verdienen. Erſtlich gewiſſe Urſachen, wie Schwere, Solidität, kubiſche Figur u. ſ. w., welche ihn beſtimmen, zu fallen, ſeine Form im Falle zu behalten, und uns eine ſeiner Seiten zuzukehren. Zweitens eine gewiſſe Zahl der Seiten, die alle als einerlei angenommen werden, und drittens eine gewiſſe Figur, die auf jeder Seite ſteht. Dieſe drei Stücke machen die ganze Natur des Würfels aus, ſo weit wir ſie zu unſerm gegenwärtigen Vorhaben brauchen; und ſie ſind folglich auch die einzigen Umſtände, die das Gemüth erwägt, wenn es ſein Urtheil über den Erfolg eines ſolchen Wurfs fällt. Laſst uns demnach langſam und mit Sorgfalt erwägen, was dieſe Umſtände für einen Einfluſs auf das Denken und die Einbildungskraft haben müſſen.

Zuerſt haben wir ſchon bemerkt, daſs das Gemüth, vermöge der Gewohnheit, beſtimmt iſt, von einer Urſache zu ihrer Wirkung überzugehen, und daſs es ihm bei der Erſcheinung der einen faſt unmöglich iſt, nicht auch ſogleich ſich einen Begriff der andern zu bilden. Ihr beſtändiges Beiſammen-

ſeyn

ſeyn in allen vergangenen Fällen hat im Gemüthe eine ſolche Fertigkeit hervorgebracht, daſs es ſie allemal in Gedanken wieder verbindet, und die Exiſtenz der einen aus der Exiſtenz ihrer ſie gewöhnlich begleitenden Vorſtellung folgert. Wenn ſich daher das Gemüth den Würfel nicht mehr in dem Becher vorſtellt, ſo kann es nicht ohne groſse Gewalt ihn in der Luft ſchwebend betrachten; ſondern verſetzt ihn auf den Tiſch, und ſieht, wie er ihm eine ſeiner Seiten zukehrt. Dieſes iſt die Wirkung der untermiſchten Urſachen, welche erforderlich ſind, wenn eine Berechnung über Zufälle angeſtellt werden ſoll.

Zweitens wird vorausgeſetzt, daſs, obgleich der Würfel nothwendig zum Fallen beſtimmt iſt, und eine ſeiner Seiten herauszukehren, ſo iſt doch nichts da, welches eine beſondere Seite beſtimmen könnte, ſondern dieſes wird allein durch den Zufall beſtimmt. Die wahre Natur und das Weſen des Zufalls beſteht darin, daſs die Urſachen fehlen, und daſs das Gemüth in Anſehung derer Erfolge, die blos zufällig ſind, in einer vollkommnen Gleichgültigkeit bleibt. Wenn alſo der Verſtand durch die Urſachen beſtimmt iſt, den Würfel als fallend und eine Seite aufwärts kehrend zu betrachten, ſo ſtellt der Zufall alle Seiten als gleich dar, und macht, daſs wir jede derſelben als gleich wahrſcheinlich und gleich möglich betrachten. Die Einbildungskraft geht von der Urſache, nämlich dem Werfen des Würfels, zur Wirkung, nämlich

der

der Zukehrung der einen von den fechs Seiten; und fühlt eine Art von Unmöglichkeit, fo wohl auf dem Wege auf einmal ftehen zu bleiben, als einen andern Begriff zu bilden. Da aber doch alle fechs Seiten fich auf einmal nicht nach oben kehren können, fo beftimmt uns diefes Princip, dafs wir fie nicht als alle zugleich oben liegend betrachten; denn das fehen wir für unmöglich an. Aber es führt uns auch nicht mit aller Gewalt zu einer befondern Seite; denn in diefem Falle würde diefe Seite als gewifs und unvermeidlich angefehen werden müffen; fondern es führt uns zu allen fechs Seiten, fo dafs es feine Kraft unter diefe Seiten in gleicher Proportion theilt. Im Allgemeinen fchliefsen wir, dafs irgend eine durch den Wurf die oberfte werden mufs: nun denken wir fie alle im Gemüthe durch. Die Beftimmung, dafs fie gedacht werden, ift ihnen alfo allen gemein; jedoch immer nach dem Verhältniffe, in welchem eine jede mit den übrigen fteht. Diefemnach ift der urfprüngliche Stofs, und folglich die Lebhaftigkeit des Denkens, die von den Urfachen entfpringt, durch die darunterlaufenden Zufälle gleichfam gefpalten und in Stücken getheilt.

Wir haben nun fchon den Einflufs der beiden erften Eigenfchaften des Würfels gefehen, nämlich der Urfachen und der Zahl und der Gleichgültigkeit der Seiten, und haben gelernt, wie fie den Gedanken einen Stofs geben, und diefen Stofs in fo viele Theile theilen, als es Einheiten in

der

der Zahl der Seiten giebt. Nun müſſen wir die Wirkungen des dritten Stücks betrachten, ich meine der Figuren, die ſich an jeder Seite befinden. Es iſt offenbar, daſs, wenn mehrere Seiten mit einerlei Figur bezeichnet ſind, ſo müſſen ſie in ihrem Einfluſſe auf das Gemüth zuſammenkommen, und alle die getheilten Stöſse, welche über die verſchiedenen Seiten zerſtreut waren, worauf dieſe Figur ſteht, müſſen auf das eine Bild oder den einen Begriff der Figur zuſammenwirken. Fragte man blos, welche Seite ſich nach oben zu kehren würde, ſo wären ſie alle gleich, und keine könnte einen Vorzug vor der andern haben. Aber frägt man, welche Figur oben ſeyn wird, und iſt eine Figur auf mehr als einer Seite vorgeſtellt; ſo iſt offenbar, daſs die Stöſse, welche allen dieſen Seiten zugehören, ſich in dieſer einen Figur wieder vereinigen, und nothwendig durch ihre Vereinigung ſtärker und kräftiger wirken müſſen. Im gegenwärtigen Falle nahmen wir nun an, daſs vier Seiten einerlei Figur hätten, die zwei übrigen aber eine andre. Die Stöſse der erſtern haben alſo eine gröſsere Gewalt, als die der letztern. Da nun die Erfolge ſich entgegengeſetzt ſind, und es unmöglich iſt, daſs beide Figuren auf einmal oben ſeyn können, ſo widerſtreiten ſich die Stöſse ebenfalls, und der ſchwächere benimmt dem ſtärkern an Kraft ſo viel, als er kann. Die Lebhaftigkeit des Begriffs iſt den Graden des Stoſses oder des Strebens zum Uebergange allemal proportionirt; und der Glaube iſt der Leb-

haftig-

haftigkeit des Begriffs, nach der vorhergehenden Theorie, gleich.

Zwölfter Abſchnitt.

Von der Wahrſcheinlichkeit der Urſachen.

Was ich über die Wahrſcheinlichkeit der Zufälle geſagt habe, kann uns auch zur Erklärung der Wahrſcheinlichkeit der Urſachen beförderlich ſeyn, indem die Philoſophen gemeiniglich behaupten, daſs das, was man gemeinhin Zufall heiſst, im Grunde nichts, als eine geheime und verſteckte Urſache ſey. Dieſe Art der Wahrſcheinlichkeit müſſen wir alſo noch vornehmlich unterſuchen.

Die Wahrſcheinlichkeiten, die von Urſachen herrühren, ſind von verſchiedener Art; aber ſie haben doch alle einen gemeinſchaftlichen Urſprung, nämlich, ſie kommen von der Vergeſellſchaftung der Begriffe mit einer gegenwärtigen Impreſſion her. Da nun die Fertigkeit, welche die Vergeſellſchaftung hervorbringt, von dem häufigen Beiſammenſeyn der Gegenſtände entſteht, ſo muſs ſie nach und nach zu ihrer Vollkommenheit gelangen, und von jedem Beiſpiele, das beobachtet wird, eine neue Stärke erhalten. Der erſte Fall hat wenig oder keine Kraft;

Kraft; der zweite vermehrt sie schon um etwas; der dritte wird noch merklicher; und so erlangt unser Urtheil allmälig völlige Gewissheit. Aber bevor es diese Höhe der Vollkommenheit erreicht, geht es durch viele niedrige Stufen, in welchen allen es blos wie eine Voraussetzung oder Wahrscheinlichkeit gilt. Der Uebergang von Wahrscheinlichkeiten zu Beweisen ist in einigen Fällen ganz unmerklich; und der Unterschied zwischen diesen Arten der Evidenz wird mehr in entfernten, als in nahen und angrenzenden Graden wahrgenommen.

Es verdient bei dieser Gelegenheit bemerkt zu werden, dass, obgleich die hier erklärte Art der Wahrscheinlichkeit die erste in der Ordnung ist, und vor einem vollkommnen Beweise vorhergehen muss, dass man dennoch nicht allemal durch die grössere Menge der Jahre, die man durchlebt hat, eher zum Beweise gelangt. Denn es ist nichts gemeiner, als dass Leute von ausgebreiteten Kenntnissen nur eine sehr unvollkommne Erfahrung einiger besondern Begebenheiten erlangt haben; welche, unsern Grundsätzen gemäss, nur eine unvollkommne Fertigkeit und einen sehr ungewissen Uebergang hervorbringt; aber hier müssen wir zugleich erwägen, dass das Gemüth durch eine andre Bemerkung, die es über die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen gemacht hat, seinen Schlüssen eine neue Kraft ertheilt, und vermittelst derselben auf ein einziges Experiment, wenn es gehörig

ver-

veranſtaltet und geprüft iſt, einen Beweis bauen kann. Wir ſchlieſsen, was wir einmal als die Folge eines Dinges gefunden haben, das wird auch immer ſeine Folge ſeyn; und wenn dieſe Maxime nicht allenthalben gewiſs iſt, ſo iſt nicht der Mangel einer hinreichenden Anzahl von Erfahrungen daran ſchuld, ſondern, weil wir auch öfters Beiſpiele vom Gegentheile antreffen, welches uns zu der andern Art der Wahrſcheinlichkeit führt, wo ein entgegengeſetzter Fall in unſrer Erfahrung und Wahrnehmung iſt.

Es würde für die Menſchen in Anſehung ihrer Lebensart und ihrer Handlungen ein groſses Glück ſeyn, wenn dieſelben Gegenſtände immer mit einander verbunden wären, und wenn wir blos die Verirrungen unſrer eigenen Urtheilskraft zu befürchten hätten, ohne die Ungewiſsheit der Natur ſelbſt beſorgen zu müſſen. Aber da man häufig findet, daſs eine Beobachtung der andern widerſpricht, und daſs Urſachen und Wirkungen einander nicht in derſelbigen Ordnung folgen, welche wir erfahren haben; ſo ſind wir durch dieſe Ungewiſsheit gezwungen, unſre Schlüſſe zu ändern, und die entgegengeſetzten Erfolge auch mit in Erwägung zu ziehen. Die erſte Frage, welche alſo hierbei vorkommt, betrift die Natur und die Urſachen der entgegengeſetzten Fälle.

Der gemeine Haufe, der die Dinge nach ihrem erſten Scheine nimmt, ſchreibt die Ungewiſsheit der Erfolge einer Ungewiſsheit in den Urſa-

chen

chen zu, nach welcher ſie öfters ihren gewöhnlichen Einfluſs gar nicht haben, ob ſie gleich keine Gegenkraft oder Hinderniſs in ihren Wirkungen aufhält. Aber die Philoſophen, welche bemerken, daſs in jedem Theile der Natur eine unendliche Mannichfaltigkeit von Quellen und Gründen enthalten iſt, welche wegen ihrer Kleinheit oder Entferntheit verborgen liegen, finden, daſs es wenigſtens auch möglich ſey, daſs die widerſtreitenden Erfolge gar nicht von der Zufälligkeit in den Urſachen, ſondern von der geheimen Wirkung entgegengeſetzter Urſachen herkommen können. Dieſe Möglichkeit wird bei fernerer Beobachtung Gewiſsheit, indem ſie entdecken, daſs, bei einer ſorgfältigen Unterſuchung, entgegengeſetzte Wirkungen auch immer entgegengeſetzte Urſachen verrathen, und daſs ſie von ihrer gegenſeitigen Hinderniſs und Gegenwirkung herrühren. Ein Bauer kann, wenn eine Uhr ſtehen bleibt, oder unregelmäſsig geht, keinen beſſern Grund angeben, als daſs er ſagt: ſie ſtockt oft, ſie geht nicht richtig; allein ein Kunſtverſtändiger nimmt leicht wahr, daſs dieſelbige Kraft in der Feder oder dem Pendul immer denſelbigen Einfluſs auf die Räder habe; aber daſs er ſeine gewöhnliche Wirkung vielleicht wegen eines Stäubchens, das der ganzen Bewegung ein Hinderniſs entgegenſtellt, nicht thun könne. Von der Bemerkung ähnlicher gleicher Beiſpiele machen ſich die Philoſophen den Grundſatz, daſs die Verbindung zwiſchen allen Urſachen und Wirkungen gleich

gleich nothwendig ſey, und daſs ihre anſcheinende Ungewiſsheit in einigen Fällen von der geheimen Entgegenſetzung widerſtreitender Urſachen herrühre.

So ſehr ſich aber auch die Philoſophen und der gemeine Haufe in ihrer Erklärung der entgegengeſetzten Erfolge unterſcheiden mögen, ſo ſind doch ihre Schlüſſe daraus immer von einerlei Art, und beruhen auf einerlei Grundſätzen. Widerſtreitende Erfolge, die wir im Vergangenen erfahren, können unſern Glauben für die Zukunft auf eine doppelte Art wankend machen. Erſtlich dadurch, daſs ſie eine unvollkommne Fertigkeit hervorbringen, von der gegenwärtigen Impreſſion zu dem damit verbundenen Begriffe überzugehen. Wenn die Verbindung zweier Objekte öfters vorkömmt, ohne doch ganz beſtändig zu ſeyn; ſo wird das Gemüth zwar beſtimmt, von dem einen zum andern zu gehen; aber doch nicht mit einer ſo vollkommnen Fertigkeit, als wenn die Vereinigung allemal und ununterbrochen ſtatt fände, und als wenn alle Fälle, die uns je vorgekommen ſind, einförmig und einſtimmig wären. Zweitens dadurch, daſs ſie die Neigung ſchwächen, den aſſociirten Begriff für wahr zu halten. Denn die gemeine Erfahrung lehrt uns, daſs ſo wohl in unſern Handlungen, als in unſern Erkenntniſſen eine beſtändige Gleichförmigkeit in einem Theile des Lebens eine ſtarke Neigung und ein Beſtreben hervorbringe, in Zukunft dabei zu bleiben; obgleich Fertig-

tigkeiten von geringern Graden der Stärke da find, die den geringern Graden der Stetigkeit und Gleichförmigkeit proportionirt find.

Ohne Zweifel findet diefer Grundfatz zuweilen Platz, und bringt folche Schlüffe hervor, die wir von den entgegengefetzten Erfcheinungen ziehen; wiewol ich überzeugt bin, dafs wir bei näherer Prüfung finden werden, dafs es nicht dasjenige Princip fey, welches das Gemüth in diefer Art der Schlüffe am gewöhnlichften beftimmt. Wenn wir blos der angewöhnten Beftimmung des Gemüths folgen, fo gefchieht der Uebergang ohne einiges Nachdenken, und es ift nicht ein Augenblick Auffchub zwifchen der Anfchauung des einen Gegenftandes und dem Glauben an denjenigen, welcher nach der Erfahrung ihn oft begleitet hat. Die Gewohnheit aber hängt nicht von der Ueberlegung ab, fondern fie wirkt unmittelbar, ohne die kleinfte Zeit zur Reflexion zu gebrauchen. Aber von diefer Art zu verfahren haben wir nur wenig Beifpiele in unfern wahrfcheinlichen Erkenntniffen; und felbft weniger, als in folchen, welche von der ununterbrochenen Verbindung der Dinge herkommen. Bei der erftern Art der Erkenntnifs ziehen wir gewöhnlich die entgegengefetzten Erfolge mit in Erwägung; wir vergleichen die verfchiedenen Seiten des Gegentheils, und wägen die Erfahrungen genau, die wir von jeder Seite gemacht haben. Daher fchliefsen wir, dafs unfre Erkenntniffe diefer Art nicht direkte von der Gewohnheit entftehen,

ftehen, fondern indirekte; und diefes müffen wir uns jetzt bemühen zu erklären.

Es ift offenbar, dafs, wenn ein Ding von entgegengefetzten Wirkungen begleitet wird, wir über fie blos nach unfrer vergangenen Erfahrung urtheilen, und dafs wir die Erfolge, welche wir einmal bemerkt haben, immer als mögliche Erfolge betrachten. Und fo wie die vergangene Erfahrung unfer Urtheil in Anfehung der Möglichkeit diefer Wirkungen beftimmt, fo beftimmt fie es auch in Anfehung ihrer Wahrfcheinlichkeit; und diejenige Wirkung, welche die gewöhnlichfte gewefen ift, halten wir allemal für die wahrfcheinlichfte. Hier müffen alfo zwei Stücke erwogen werden, nämlich die Gründe, welche uns beftimmen, das Vergangene zur Regel des Künftigen zu machen, und die Art und Weife, wie wir ein einzelnes Urtheil aus entgegengefetzten vergangenen Erfolgen ziehen.

Zuerft müffen wir bemerken, dafs die Vorausfetzung, dafs das Künftige dem Vergangenen ähnlich fey, fich nicht auf Beweife irgend einer Art gründet, fondern lediglich auf der Gewohnheit beruhet, durch welche wir beftimmt werden, für die Zukunft denfelbigen Lauf der Gegenftände zu erwarten, an welchen wir bisher gewöhnt gewefen find. Diefe Gewohnheit oder die Beftimmung, das Vergangene immer auf die Zukunft anzuwenden, ift vollftändig und vollkommen; und folglich ift der erfte Stofs der Einbil-

dungs-

dungskraft in dieser Art der Erkenntniss mit denselbigen Eigenschaften versehen.

Aber zweitens, wenn wir unter den vergangenen Erfahrungen Begebenheiten von entgegengesetzter Natur finden, so führt uns diese Gewohnheit, wenn sie gleich an sich vollständig und vollkommen ist, doch nicht auf ein festes und bestimmtes Objekt, sondern bietet uns eine Anzahl sich widerstreitender Bilder in einer gewissen Ordnung und Proportion dar. Der erste Anstoss wird also hier in Stücken zerspalten, und vertheilt sich unter alle die Bilder, wovon ein jedes einen gleichen Theil derjenigen Stärke und Lebhaftigkeit erhält, womit der Stoss versehen war. Sobald einige der vergangenen Erfolge sich wieder ereignen können; so schliessen wir, wenn sie sich ereignen, dass sie in derselben Proportion vermischt seyn werden, als in den vorigen Fällen.

Wenn es also unsre Absicht ist, die Verhältnisse der widerstreitenden Erfolge in einer grossen Anzahl von Beispielen zu erwägen, so müssen die Bilder nach unsrer vergangenen Erfahrung in ihrer ersten Form bleiben und ihre Verhältnisse beibehalten. Man setze zum Beispiel, ich hätte durch lange Beobachtung gefunden, dass von zwanzig Schiffen, welche in See gehen, nur neunzehn wieder zurückkehren. Nun nehme man an, dass ich jetzt zwanzig Schiffe den Hafen verlassen sehe; so trage ich meine vergangene Erfahrung auf die künftige über, und stelle mir vor,

dass

dafs neunzehn von diefen Schiffen glücklich zurückkehren, eins davon aber untergehen werde. Hierbei findet fich alfo keine Schwierigkeit. Aber da wir häufig diefe verfchiedenen Begriffe der vergangenen Begebenheiten durchgehen, um ein Urtheil über eine einzelne Begebenheit zu fällen, die ungewifs fcheint; fo mufs diefe Betrachtung die erfte Form unfrer Begriffe ändern, und die getheilten Bilder, die durch Erfahrung vorgeftellt find, zufammen vorftellen; weil wir die Beftimmung des einzelnen Vorfalls, wovon wir reden, darauf beziehen. Es wird vorausgefetzt, dafs viele diefer Bilder zufammen wirken, und dafs eine gröfsere Zahl auf eine Seite wirke. Diefe einftimmenden Bilder vereinigen fich zufammen, und machen den Begriff ftärker und lebhafter, nicht nur als eine blofse Erdichtung der Einbildungskraft, fondern auch als irgend einen andern Begriff, der durch eine kleinere Anzahl von Erfahrungen bewiefen ift. Jede neue Erfahrung ift gleichfam ein neuer Pinfelftrich, der den Farben eine gröfsere Lebhaftigkeit giebt, ohne deshalb die Figur zu vervielfältigen oder zu vergröfsern. Diefe Operation des Gemüths ift in dem Kapitel von der Wahrfcheinlichkeit des Zufalls fo ausführlich erörtert worden, dafs ich nicht nöthig habe, mir hier um eine noch deutlichere Darftellung Mühe zu geben. Jede vergangene Erfahrung kann als eine Art von Zufall betrachtet werden; wobei es für uns noch ungewifs ift, ob das Ding in Zukunft der einen

oder einer andern Erfahrung gemäs exiſtiren wird; und deshalb iſt alles, was über den einen Gegenſtand geſagt worden iſt, auch auf den andern anwendbar.

So bringen im Ganzen widerſprechende Erfahrungen einen unvollkommnen Glauben hervor, entweder durch Schwächung der Kraft der Gewohnheit, oder durch die Zertheilung und ſtückweiſe Wiedervereinigung jener vollkommnen Gewohnheit, nach welcher wir im Allgemeinen ſchlieſsen, daſs Begebenheiten, von denen wir noch keine Erfahrung gehabt haben, nothwendig denen ähnlich ſeyn müſſen, von denen wir ſchon Erfahrungen gehabt haben.

Um noch mehr dieſe Erklärung der zweiten Art der Wahrſcheinlichkeit zu rechtfertigen, da wir vermittelſt erkannter entgegengeſetzter Erfahrungen auf Etwas ſchlieſsen, füge ich noch folgende Betrachtungen hinzu, ohne zu fürchten, daſs ich durch das Anſehen der Subtilität, welches damit verbunden iſt, Anſtoſs geben möchte. Ein bündiges Räſonnement wird doch immer ſeine Kraft behalten, wenn es gleich ſubtil iſt; ſo wie die Materie ihre Solidität in der Luft, im Feuer und in dem Lebensgeiſte eben ſo gut behält, als in einer gröbern und ſinnlichern Geſtalt.

Zuerſt bemerke ich, daſs keine Wahrſcheinlichkeit ſo groſs iſt, daſs nicht noch dabei das Gegentheil als möglich ſich denken laſſen ſollte; denn ſonſt würde es keine Wahrſcheinlichkeit, ſondern

eine

eine Gewiſsheit ſeyn. Dieſe Wahrſcheinlichkeit der Urſachen, welche am allerausgebreitetſten iſt, und die wir gegenwärtig unterſuchen, hängt von widerſtreitenden Erfahrungen ab; und es iſt offenbar, daſs eine Erfahrung aus der vorigen Zeit wenigſtens die Möglichkeit derſelben in der Zukunft beweiſet.

Zweitens, die Beſtandtheile dieſer Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit ſind von derſelben Natur, und unterſcheiden ſich blos der Zahl, nicht der Art nach. Es iſt ſchon bemerkt worden, daſs alle einzelne Zufälle ſich vollkommen gleich ſind, und daſs der einzige Umſtand, welcher einem Erfolge, der zufällig iſt, einen Vorzug verſchaffen kann, eine gröſsere Anzahl der Zufälle iſt. So wie ſich nun die Ungewiſsheit der Urſachen durch eine Erfahrung entdeckt, die auch gegenſeitige Erfolge darſtellt, ſo iſt auch offenbar, daſs, weil wir immer das Vergangene auf das Zukünftige, das Bekannte auf das Unbekannte anwenden, jede vergangene Erfahrung daſſelbige Gewicht haben müſſe, und daſs nur eine gröſsere Anzahl derſelben uns mehr auf dieſe, als auf jene Seite ziehen könne. Die Möglichkeit alſo, welche in jeder Erkenntniſs dieſer Art ſich findet, iſt aus Theilen zuſammengeſetzt, die völlig gleichartig ſind, ſo wohl unter ſich, als mit denen, die die entgegengeſetzte Wahrſcheinlichkeit ausmachen.

Drittens kann man es als einen gewiſſen Grundſatz anſehen, daſs in allen, ſo wohl pſychologiſchen, als phyſiſchen Erſcheinungen, wo eine

Urſache aus einer Zahl von Theilen beſteht, und die Wirkung nach der Veränderung der Zahl der Theile geſchwächt oder verſtärkt wird, die Wirkung, eigentlich zu reden, ein zuſammengeſetztes Ganze iſt, das aus der Vereinigung der verſchiedenen Wirkungen entſpringt, die von jedem Theile der Urſache herkommen. So ſchlieſsen wir, weil die Schwere eines Körpers nach der Zu- oder Abnahme ſeiner Theile ſteigt oder fällt, daſs jeder Theil dieſe Eigenſchaft enthalten und zur Schwere des Ganzen etwas beitragen müſſe. Die Abweſenheit oder Gegenwart eines Theils der Urſache iſt mit der Abweſenheit oder Gegenwart eines proportionirlichen Theils der Wirkung begleitet. Dieſe Verknüpfung oder beſtändige Vereinigung beweiſet zur Genüge, daſs der eine Theil die Urſache des andern ſey. Da nun der Glaube, den wir auf einen Erfolg ſetzen, nach der Zahl der Fälle oder vergangenen Erfahrungen ſteigt oder fällt, ſo muſs er ebenfalls als eine zuſammengeſetzte Wirkung betrachtet werden, wovon ein jeder Theil von einer proportionirlichen Zahl von Fällen oder Erfahrungen herrührt.

Nun wollen wir dieſe drei Anmerkungen zuſammennehmen, und ſehen, was wir für Folgerungen daraus herleiten können. Bei jeder Wahrſcheinlichkeit findet ſich eine entgegengeſetzte Möglichkeit. Dieſe Möglichkeit beſteht aus Theilen, die mit den Theilen der Wahrſcheinlichkeit gänzlich gleichartig ſind, und welche folglich auf das

Gemüth

Gemüth und auf den Verſtand einerlei Einfluſs haben. Der Glaube, welcher mit der Wahrſcheinlichkeit verbunden iſt, iſt eine zuſammengeſetzte Wirkung, und iſt aus der Konkurrenz verſchiedener Wirkungen entſtanden, welche von jedem Theile der Wahrſcheinlichkeit herkommen. Da nun jeder Theil der Wahrſcheinlichkeit zur Hervorbringung des Glaubens etwas beiträgt, ſo muſs jeder Theil der Möglichkeit denſelbigen Einfluſs auf die entgegengeſetzte Seite haben; weil die Natur dieſer Theile ganz und gar dieſelbe iſt. Der Glaube des Gegentheils, der mit der Möglichkeit verknüpft iſt, ſchlieſst eben ſo wohl die Vorſtellung eines gewiſſen Objekts ein, als dieſes die Wahrſcheinlichkeit auf der andern Seite thut. In dieſem Stücke ſind alſo beide Grade des Glaubens einander gleich. Die einzige Art alſo, wie die gröſsere Anzahl der gleichartigen Beſtandtheile in dem einen ſeine Wirkung äuſsern, und über die kleinere Anzahl in dem andern die Oberhand erlangen kann, iſt, daſs ſie eine ſtärkere und lebhaftere Erwartung ihres Gegenſtandes erzeugt. Jeder Theil giebt eine beſondere Vorſtellung oder Anſchauung der künftigen Begebenheit, und alle dieſe Vorſtellungen zuſammengenommen bringen eine allgemeine Vorſtellung hervor, deren Vollkommenheit und Deutlichkeit von der gröſsern oder kleinern Zahl der Urſachen und Gründe abhängt, von denen ſie herrührt.

Da

Da die Beſtandtheile der Wahrſcheinlichkeit und Möglichkeit, ihrer Natur nach, gleich ſind, ſo müſſen ſie auch gleiche Wirkungen hervorbringen; und die Gleichheit ihrer Wirkungen beſteht darin, daſs jede derſelben die Vorſtellung eines beſondern Gegenſtandes hervorbringt. Aber obgleich dieſe Theile ihrer Natur nach gleich ſind, ſo ſind ſie doch der Quantität und Zahl nach ſehr verſchieden; und dieſe Verſchiedenheit muſs in den Wirkungen eben ſo wohl offenbar werden, als ihre Gleichheit. Da nun die Vorſtellung des Objekts, welches ſie darſtellen, in beiden Fällen vollkommen und ganz iſt, und das Objekt mit allen ſeinen Theilen in ſich faſst, ſo iſts unmöglich, daſs hierinnen der Unterſchied liegen kann; und es iſt nichts, als eine gröſsere Lebhaftigkeit in der Wahrſcheinlichkeit, die von dem Zuſammenwirken einer gröſsern Zahl von Vorſtellungen bewirkt wird, wodurch dieſe Wirkungen unterſchieden werden können.

Hier iſt derſelbige Beweis noch in einem andern Lichte dargeſtellt. Alle unſre Schlüſſe in Anſehung der Wahrſcheinlichkeit der Urſachen gründen ſich auf die Anwendung des Vergangenen auf das Zukünftige. Die Anwendung einer vergangenen Erfahrung auf eine zukünftige iſt ſchon hinreichend, uns eine Vorſtellung von dem Objekte zu geben; dieſe Erfahrung mag nun einfach, oder aus mehrern derſelbigen Art zuſammengeſetzt ſeyn; es mögen alle Fälle ganz übereinſtimmend, oder einige derſelben widerſtreitend ſeyn. Denn man ſetze,

ſie

ſie beſtehe aus Fällen einerlei Art und entgegengeſetzter Art, ſo verliert ſie deshalb nicht ihre vorige Kraft, das Objekt darzuſtellen, ſondern ſie kömmt nur mit andern Erfahrungen überein, und andern widerſtreitet ſie, welche einen ähnlichen Einfluſs haben. Die Art und Weiſe der Zuſammenwirkung und der Entgegenſetzung der Erfahrungen kann alſo nur noch eine Unterſuchung erfordern. Was nun die Zuſammenwirkung oder Konkurrenz betrift, ſo iſt uns nur die Wahl zwiſchen folgenden zwei Hypotheſen gelaſſen. Erſtlich, daſs die Vorſtellung des Objekts, welche durch die Anwendung jeder vergangenen Erfahrung veranlaſst iſt, ſich ſelbſt ganz erhält, und blos die Zahl der Objekte vervielfältiget. Oder zweitens, daſs ſie andre ähnliche und korreſpondirende Vorſtellungen herbeiführt, und ihnen einen gröſsern Grad von Stärke und Lebhaftigkeit giebt. Daſs aber die erſtere Hypotheſe irrig ſey, iſt aus der Erfahrung klar, welche uns lehrt, daſs der Beifall oder Glaube, den wir einer Erkenntniſs geben, in einem Schluſſe beſteht, und nicht in vielen ähnlichen Schlüſſen, denn dieſe würden nur das Gemüth zerſtreuen, und in vielen Fällen würden ſie zu zahlreich ſeyn, um von einem endlichen Verſtande deutlich gefaſst zu werden. Es bleibt alſo als die einzige vernünftige Meinung nur die übrig, daſs dieſe ähnlichen Vorſtellungen zuſammen kommen und ihre Kräfte vereinigen; ſo daſs ſie hierdurch eine ſtärkere und deutlichere Vorſtellung

hervor-

hervorbringen, als diejenige ſeyn würde, die von einer Erfahrung allein entſtünde. Dieſes iſt alſo die Art und Weiſe, wie vergangene Erfahrungen zuſammenwirken, wenn man ſie auf einen künftigen Erfolg anwendet. Was die Art und Weiſe der widerſtreitenden Erfahrungen betrift, ſo iſt klar, da die entgegengeſetzten Vorſtellungen unverträglich zuſammen ſind, und da es unmöglich iſt, daſs das Objekt zugleich beiden gemäs ſeyn kann, daſs ihr Einfluſs gegenſeitig vernichtend iſt, und daſs das Gemüth zu der gröſsern Zahl nur mit der Kraft beſtimmt wird, die übrig bleibt, wenn man das, was die kleinere von ihr vernichtet hat, abzieht.

Ich fühle wohl, wie abſtrakt dieſes ganze Räſonnement dem gröſsten Theile der Leſer vorkommen müſſe, die, weil ſie nicht an ſolche tiefe Unterſuchungen über die intellektuellen Fähigkeiten der Seele gewöhnt ſind, geneigt ſeyn werden, alles, was nicht mit den gemein angenommenen Begriffen und mit den leichteſten und gewöhnlichſten Grundſätzen der Philoſophie zuſammenhängt, als ſchimäriſch zu verwerfen. Und ohne Zweifel gehört einige Mühe dazu, wenn man ſich ganz mit dieſen Beweiſen bekannt machen will; obgleich wenig nöthig iſt, die Unvollkommenheit jeder bisher üblich geweſenen Hypotheſe über dieſe Materie einzuſehen, und die Schwäche des Lichts wahrzunehmen, welches uns die Philoſophie in dergleichen abſtruſen und ſeltenen Spekulationen gewähren

ren kann. Wenn nur die Menfchen einmal von folgenden zwei Principien überzeugt find: 1) dafs in einem Dinge an und für fich betrachtet nichts ift, was uns einen Grund geben könnte, einen Schlufs zu machen, der fich noch über das Ding hinaus erftreckte; und 2) dafs felbft, nachdem die öftere oder beftändige Verbindung gewiffer Objekte beobachtet ift, wir dennoch keinen Grund haben, auf ein Ding zu fchliefsen, das über dasjenige, wovon wir bisher Erfahrungen gehabt haben, ganz hinaus liegt. Wenn die Leute, fage ich, nur einmal erft vollkommen von diefen Grundfätzen überzeugt find, fo werden fie dadurch ganz gewifs von allen bisher bekannten Syftemen fo losgeriffen werden, dafs fie gar keine Schwierigkeit mehr machen werden, dasjenige anzunehmen, was den allerbefremdendften Anfchein hat. Wir haben nun diefe Principien als hinreichend überzeugend gefunden, felbft in Beziehung auf die gewiffeften unfrer Erkenntniffe, die fich auf die urfachliche Verknüpfung ftützen: aber ich getraue mir zu behaupten, dafs fie durch die Betrachtung über diefe wahrfcheinlichen oder muthmafslichen Erkenntniffe noch einen gröfsern Grad von Evidenz erhalten.

Erftlich ift es bekannt, dafs uns in Erkenntniffen diefer Art nicht das vorgeftellte Objekt an fich betrachtet einen Grund giebt, auf ein

ein andres Objekt oder einen Erfolg zu schliessen. Denn da das letztere Objekt, nach der Voraussetzung, ungewiss ist, und diese Ungewissheit von einem verborgenen Widerstreite der Ursachen in dem erstern herrührt, so würden, wenn einige dieser Ursachen in den bekannten Eigenschaften dieses Objekts wären, diese nicht mehr verborgen seyn, und unser Schluss würde gar nicht ungewiss seyn.

Aber zweitens ist von dieser Art der Erkenntnisse auf gleiche Weise bekannt, dass, wenn die Anwendung des Vergangenen auf das Künftige blos auf einen Verstandesschluss gegründet wäre, daraus niemals ein Glaube oder eine feste Ueberzeugung entstehen könnte. Wenn wir entgegengesetzte Erfahrungen auf die Zukunft anwenden, so können wir blos diese entgegengesetzten Erfahrungen mit ihren besondern Verhältnissen wiederholen; welches aber keine Ueberzeugung in Ansehung eines einzelnen Erfolgs, der das Objekt unsrer Erkenntniss ist, hervorbringen kann; die Phantasie müsste denn alle diese Bilder, welche zusammenkommen, in einander schmelzen, und einen einzelnen Begriff oder Bild daraus formiren, dessen Intension und Stärke der Zahl der Erfahrungen, woraus es entstanden ist, angemessen, und deren Obermacht über ihre Antagonisten proportionirlich wäre. Unsre vergangene Erfahrung stellt kein bestimmtes Objekt vor; und da unser Glaube, wenn er auch gleich schwach ist, an ein bestimmtes Objekt gebunden ist, so ist offenbar, dass der Glaube

nicht

nicht blos von der Anwendung des Vergangenen auf das Zukünftige, fondern von einer gewiffen Wirkung der Phantafie, die damit verknüpft ift, entfteht. Diefes mag uns alfo Anweifung geben, wie wir uns die Art vorftellen müffen, wie fich diefes Vermögen in alle unfre Schlüffe mifcht.

Ich will diefe Materie mit zwei Bemerkungen fchliefsen, welche unfre Aufmerkfamkeit verdienen. Die erfte lege ich folgendergeftalt dar. Wenn das Gemüth einen Schlufs über eine Begebenheit formirt, die nur wahrfcheinlich ift, fo wirft es feinen Blick rückwärts auf die vergangene Erfahrung, welche auf die Zukunft verlegt und mit mannichfaltigen gegenfeitigen Vorftellungen des Objekts vorgeftellt wird, wovon denn diejenigen, welche von gleicher Art fich vereinigen und in einen Aktus des Gemüths zufammenfallen, dazu dienen, der Vorftellung ihres Objekts Stärke und Leben zu verleihen. Man fetze aber, dafs diefe Menge von den eingebildeten Vorftellungen eines Objekts in der Zukunft nicht von der Erfahrung, fondern von einer willkührlichen Handlung der Einbildungskraft herrührt; fo wird diefe Wirkung nicht, wenigftens nicht in dem nämlichen Grade, erfolgen. Denn obgleich Gewohnheit und Erziehung durch eine folche Wiederholung, die nicht durch Erfahrung veranlafst ift, ebenfalls einen Glauben erzeugen, fo erfordert diefes doch einen fehr langen Zeitraum, in dem die Wiederholung ganz aufserordentlich oft und unabfichtlich gefchieht.

ſchieht. Ueberhaupt können wir alſo annehmen, daſs ein Menſch, der einen Begriff in ſeinem Gemüthe willkührlich wiederholt, wenn er gleich hierbei einer vergangenen Erfahrung folgt, um nichts mehr geneigt ſeyn wird, die Exiſtenz ſeines Gegenſtandes zu glauben, als wenn er es bei einer einmaligen Vorſtellung deſſelben hätte bewenden laſſen. Auſser der Wirkung des Abſichtlichen hat auch jede Handlung des Gemüths, die abgeſondert und unabhängig iſt, einen abgeſonderten Einfluſs, und ihre Kraft verbindet ſich nicht mit der Kraft der folgenden. Wenn ſie nicht durch ein gemeinſchaftliches Objekt, das ſie hervorbringt, vereiniget ſind, ſo ſtehen ſie in keiner Verbindung mit einander, und es findet alſo auch keine Vereinigung ihrer Kräfte ſtatt. Dieſe Erſcheinung werden wir aus dem Folgenden noch beſſer verſtehen lernen.

Meine zweite Bemerkung gründet ſich auf ſolche ausgebreitete Wahrſcheinlichkeiten, worüber das Gemüth urtheilen kann, und auf die kleinen Unterſchiede, die es zwiſchen ihnen bemerken kann. Wenn die Erfahrungen oder Zufälle ſich auf der einen Seite auf Zehntauſend belaufen, und auf der andern Zehntauſend und eins, ſo ertheilt die Urtheilskraft den letztern den Vorzug, wegen der Mehrheit der Fälle; ob es gleich für das Gemüth unmöglich iſt, ſich jeden einzelnen Theil vorzuſtellen, und die gröſsere Lebhaftigkeit des Bildes, die von der gröſsern Zahl herrührt, zu unterſcheiden,

den, da der Unterſchied ſo unbeträchtlich iſt. Wir haben einen ganz ähnlichen Fall an den Gemüthsbewegungen. Es iſt nach den oben erwähnten Principien offenbar, wenn ein Ding eine Leidenſchaft in uns erzeugt, die ſich nach der verſchiedenen Gröſse des Objekts abändert, daſs die Leidenſchaft, eigentlich zu reden, nicht eine einfache, ſondern eine zuſammengeſetzte Gemüthsbewegung iſt, die aus einer groſsen Anzahl ſchwächerer Leidenſchaften zuſammengeſetzt iſt, die von der Anſchauung jedes Theils des Objekts herkommen. Denn anders wäre es unmöglich, daſs die Leidenſchaft durch Zunahme dieſer Theile wachſen ſollte. So hat ein Menſch, der Eintauſend Pfund begehrt, im Grunde Eintauſend oder mehrere Verlangen, welche, vereinigt, nur eine einzige Leidenſchaft auszumachen ſcheinen; obgleich die Zuſammenſetzung ſich bei jeder Veränderung des Objekts verräth, indem immer der gröſsern Zahl der Vorzug gegeben wird, ſollte ſie auch nur um eine Einheit gröſser ſeyn. Dennoch kann nichts gewiſſer ſeyn, als daſs ein ſo kleiner Unterſchied in den Leidenſchaften gar nicht merkbar iſt, oder machen kann, daſs ſie dadurch von einander unterſchieden werden können. Der Unterſchied in unſerm Betragen alſo, wenn wir die gröſsere Zahl vorziehen, hängt nicht von unſern Leidenſchaften, ſondern von der Gewohnheit und von allgemeinen Regeln ab. Wir haben in einer Menge von Fällen gefunden, daſs die Vermehrung der Zahl einer Summe

die

die Leidenschaft vermehrt, wenn die Zahlen bestimmt und der Unterschied merklich ist. Das Gemüth kann es durch sein unmittelbares Gefühl wahrnehmen, dass drei Guineen eine grössere Leidenschaft hervorbringen, als zwei; und dieses wendet es auch wegen der Aehnlichkeit auf grössere Zahlen an; und nach einer allgemeinen Regel weiset es tausend Guineen eine stärkere Leidenschaft an, als neunhundert neun und neunzig. Diese allgemeinen Regeln will ich noch erklären.

Aber ausser diesen zwei Arten der Wahrscheinlichkeit, welche von einer unvollkommnen Erfahrung und von entgegengesetzten Ursachen hergenommen sind, giebt es noch eine dritte, welche von der Analogie herrührt, die in einigen wesentlichen Stücken von jenen beiden Arten verschieden ist. Nach der oben angenommenen Hypothese beruhen alle Arten von Erkenntnissen der Ursachen oder Wirkungen auf zwei Stücken, nämlich der beständigen Verknüpfung zweier Objekte in aller vergangenen Erfahrung, und der Aehnlichkeit eines gegenwärtigen Dinges mit einem von denselben. Die Wirkung dieser zwei Stücke ist, dass das gegenwärtige Ding die Einbildung verstärkt und belebt; und die Aehnlichkeit nebst der beständigen Vereinigung führt diese Stärke und Lebhaftigkeit zu dem damit im Verhältnisse stehenden Begriffe; und man sagt sodann, dass wir diesem Glauben oder Beifall beimessen. Erweckt man nun die Vereinigung oder die Aehnlichkeit,

so

fo erweckt man das Princip des Ueberganges, und folglich auch denjenigen Glauben, welcher daraus entfteht. Die Lebhaftigkeit der erften Impreffion kann nicht ganz zu dem mit ihr im Verhältniffe ftehenden Begriffe gebracht werden, wenn entweder die Verbindung der Objekte nicht beftändig ift, oder wenn die gegenwärtige Impreffion nicht vollkommen einer folchen ähnlich ift, mit der wir andre vereiniget zu fehen gewohnt find. In folchen Wahrfcheinlichkeiten des Zufalls und der Urfachen, wovon wir oben geredet haben, fehlt es an der Beftändigkeit der Vereinigung; und in der Wahrfcheinlichkeit, die auf der Analogie beruhet, trift die Aehnlichkeit nicht vollkommen zu. Ohne einigen Grad von Aehnlichkeit oder Vereinigung ift es unmöglich, einen Schlufs zu formiren; aber da diefe Aehnlichkeit viele verfchiedene Grade zuläfst, fo wird unfre Erkenntnifs nach diefer Proportion mehr oder weniger zuverläffig und gewifs. Eine Erfahrung verliert von ihrer Kraft, wenn fie auf Fälle angewandt wird, die nicht vollkommen ähnlich find, ob es gleich ficher ift, dafs fie, fo lange nur noch einige Aehnlichkeit da ift, immer noch fo viel davon behält, dafs fie den Grund zu einiger Wahrfcheinlichkeit geben kann.

Dreizehnter Abſchnitt.

Von der unphiloſophiſchen Wahrſcheinlichkeit.

Alle dieſe Arten der Wahrſcheinlichkeit werden von den Philoſophen als vernünftige Gründe des Glaubens und der Meinung angenommen. Aber es giebt auch noch andere, die von denſelbigen Grundſätzen abſtammen, ob ſie gleich das gute Glück nicht gehabt haben, dieſelbe Sanktion zu erlangen. Die erſte Wahrſcheinlichkeit von dieſer Art beſteht in Folgendem. Die Verringerung der Vereinigung und der Aehnlichkeit, welche oben erklärt iſt, verringert die Leichtigkeit des Ueberganges, und ſchwächt hierdurch auch die Evidenz: und ferner können wir bemerken, daſs dieſelbige Verminderung der Evidenz von einer Verminderung der Impreſſion, und von der Schattirung derer Farben herrührt, mit welchen ſie dem Gedächtniſſe oder den Sinnen erſcheint. Der Beweis, auf den wir eine Begebenheit gründen, deren wir uns erinnern, iſt mehr oder weniger überzeugend, je nachdem die Begebenheit neu oder alt iſt; und obgleich der Unterſchied in dieſen Graden der Evidenz nicht als gegründet und rechtmäſsig angenommen wird, wornach ein Beweis von heute eine andre Kraft haben müſste, als einer, der einen Monat alt iſt; ſo iſts doch, alles Widerſpruchs der Philoſophie un-

ungeachtet gewiſs, daſs dieſer Umſtand auf den Verſtand einen groſsen Einfluſs hat, und daſs er insgeheim das Anſehen deſſelbigen Beweiſes abändert, nach den verſchiedenen Zeiten, in welchen er uns vorgelegt wird. Eine gröſsere Kraft und Lebhaftigkeit in der Impreſſion bringt natürlicherweiſe ebenfalls eine gröſsere Kraft zu dem damit verbundenen Begriffe; und die Grade der Stärke und Lebhaftigkeit ſind es nach dem vorhergehenden Syſteme, wovon der Glaube abhängt.

Noch giebt es einen andern Unterſchied, den wir häufig in unſern Graden des Glaubens und der Ueberzeugung bemerken, und welcher, ohnerachtet er durch die Philoſophen verſchrieen iſt, niemals ermangelt, zu wirken. Eine Erfahrung, die neu und friſch in unſerm Gedächtniſſe iſt, afficirt uns mehr, als eine andre, die gewiſſermaſsen ſchon aus unſerm Bewuſstſeyn verwiſcht iſt; und hat auch einen gröſsern Einfluſs ſo wohl auf den Verſtand, als auf den Willen. Eine lebhafte Impreſſion bringt eine gröſsere Ueberzeugung hervor, als eine ſchwache; weil ſie mehr urſprüngliche Kraft in ſich enthält, die ſie dem damit verknüpften Begriffe mittheilen kann, und welcher dadurch eine gröſsere Stärke und Lebhaftigkeit erhält. Eine noch neue Bemerkung hat eine gleiche Wirkung; weil die Gewohnheit und der Uebergang vollſtändiger iſt, und die urſprüngliche Kraft in der Mittheilung beſſer behält. So wird ein Säufer, der ſeinen Genoſſen von einer Ausſchweifung im Trunke ſter-

ben ſieht, durch einen ſolchen Fall auf einige Zeit erſchreckt, und fürchtet für ſich ſelbſt einen ähnlichen Zufall: aber ſo wie das Andenken davon ſich nach und nach verliert, ſo kehrt ſeine vorige Sicherheit wieder zurück, und die Gefahr ſcheint ihm weniger gewiſs und weniger wirklich.

Als einen dritten Fall dieſer Art füge ich noch hinzu, daſs, obgleich unſre Erkenntniſſe aus Beweiſen und aus Wahrſcheinlichkeiten beträchtlich von einander verſchieden ſind; daſs dennoch die erſtere Art der Erkenntniſs oft in die letztere durch nichts anders, als die Menge der verknüpften Gründe ausartet. Es iſt gewiſs, daſs, wenn ein Schluſs unmittelbar von einem Objekte, ohne eine Zwiſchenurſache oder Wirkung, gezogen wird, die Ueberzeugung ſtärker und die Gewiſsheit lebhafter iſt, als wenn die Einbildungskraft durch eine lange Kette von verknüpften Beweiſen geführt wird, wenn auch gleich die Verknüpfung eines jeden Gliedes für untrüglich gehalten wird. Die urſprüngliche Impreſſion iſt es eigentlich, von welcher die Lebhaftigkeit aller Begriffe herrührt, indem letztere durch den auf Gewohnheit ſich gründenden Uebergang in der Einbildung erzeugt wird; und es iſt klar, daſs dieſe Lebhaftigkeit nach und nach ſo viel von ihrer Stärke verlieren muſs, als ſie ſich beide von einander entfernen, und daſs ſie alſo bei jedem Uebergange jedesmal etwas einbüſst. Bisweilen hat ſogar dieſe Entfernung einen noch gröſsern Einfluſs, als ſelbſt widerſtreitende Erfahrungen haben

ben würden; und eine wahrſcheinliche Erkenntniſs kann leicht eine lebhaftere Ueberzeugung hervorbringen, wenn ſie genau und unmittelbar iſt, als eine lange Kette von Schlüſſen, ob ſie gleich in jedem Theile richtig und bündig iſt. Ja, dergleichen Schluſsreden bringen ſogar ſelten einige Ueberzeugung hervor; und es muſs jemand eine ganz auſserordentlich ſtarke und männliche Einbildungskraft haben, wenn er die Evidenz bis ans Ende behalten will, da ſie durch ſo viele Standörter muſs.

Hier aber darf ich nicht verſäumen, eine ganz ſeltſame Erſcheinung zu bemerken, welche die gegenwärtige Materie uns an die Hand giebt. Es iſt offenbar keine Begebenheit aus der alten Geſchichte, wovon wir uns auf eine andere Art überzeugen könnten, als daſs wir durch viele Millionen Urſachen und Wirkungen und durch eine unermeſsliche Kette von Beweiſen hindurch müſſen. Ehe die Erkenntniſs einer Begebenheit nur zum erſten Geſchichtſchreiber kommen konnte, muſste ſie ſchon durch viele Mäuler gegangen ſeyn; und wenn ſie aufgeſchrieben wird, ſo iſt wiederum jede neue Abſchrift ein neuer Gegenſtand, deſſen Verbindung mit dem Vorhergehenden nur allein durch Erfahrung und Beobachtung erkannt werden kann. Man könnte alſo vielleicht aus der vorhergehenden Schluſsfolge ſchlieſsen, daſs auf dieſe Art die Evidenz aller alten Geſchichte verloren ſeyn müſste; oder wenigſtens mit der Zeit verloren gehen würde, ſo wie nämlich die Kette der Urſachen wüchſe

und immer länger würde. Da es nun aber dem gesunden Verstande zuwider zu seyn scheint, wenn man glauben sollte, daſs, wenn der Zustand der Wissenschaften und der Schreibkunst, so wie sie jetzt sind, fortdauern, unsre Nachkommenschaft, selbst nach tausend Jahren, jemals daran zweifeln sollte, ob ein solcher Mann, wie Julius Cäsar, existirt habe; so könnte man dieses als einen Einwurf gegen das gegenwärtige System ansehen. Wenn der Glaube nur in einer gewissen Lebhaftigkeit bestünde, die von einem ursprünglichen Eindrucke herrührt, so würde sie durch die Länge des Ueberganges abnehmen und zuletzt ganz verschwinden: und umgekehrt: wenn der Glaube bei gewissen Gelegenheiten einer solchen Verlöschung gar nicht fähig ist, so muſs er Etwas seyn, was von dieser Lebhaftigkeit verschieden ist.

Bevor ich diesen Einwurf beantworte, muſs ich noch bemerken, daſs man hieraus ein sehr bekanntes Argument gegen die christliche Religion hergenommen hat; aber mit dem Unterschiede, daſs man angenommen hat, die Verbindung zwischen jedem Gliede der Kette in den menschlichen Zeugnissen gehe nicht über die Wahrscheinlichkeit hinaus, und sey mit einem Grade von Zweifel und Ungewiſsheit verbunden. Und da muſs man freilich gestehen, wenn man die Sache auf diese Art betrachtet (welches doch nicht die wahre ist) daſs es keine Geschichte und keine Tradition giebt, welche nicht am Ende alle ihre Stärke

und

und Evidenz verlieren müſste. Jede neue Wahrſcheinlichkeit verringert die urſprüngliche Ueberzeugung; und wenn daher die Ueberzeugung als noch ſo ſtark angenommen wird, ſo iſt es doch unmöglich, daſs ſie bei ſolchen wiederholten Verringerungen beſtehen kann. Dieſes iſt eine allgemeine Regel; ob wir gleich in der Folge *) eine ſehr merkwürdige Ausnahme finden werden, welche in der gegenwärtigen Unterſuchung von groſsen Folgen iſt.

Um indeſſen eine Auflöſung des vorigen Einwurfs zu geben, ſo muſs man merken, daſs ſie ſich auf die Vorausſetzung gründet, daſs die hiſtoriſche Evidenz zuerſt bis zu einem vollkommnen Beweiſe ſteigen könne; denn obgleich die Glieder, welche ein urſprüngliches Faktum mit der gegenwärtigen Impreſſion, auf welche ſich der Glaube gründet, unzählbar ſind; ſo ſind ſie dennoch alle gleichartig, und hängen von der Treue der Drucker und Abſchreiber ab. Eine Ausgabe wird in die andre übergetragen, dieſe wieder in eine dritte, und ſo fort, bis wir zu demjenigen Exemplare kommen, deſſen wir uns gegenwärtig bedienen. Hier iſt gar keine Abänderung in den Stufen. Wenn wir eine kennen, ſo kennen wir ſie alle; und wenn wir nur eine ſicher befunden haben, ſo findet gegen die übrigen kein Mistrauen mehr ſtatt. Dieſer Umſtand allein ſichert die Evidenz der Geſchichte, und wird das

*) Th. 4. Abſchn. 1.

das Andenken des gegenwärtigen Zeitalters bis zu der ſpäteſten Nachkommenſchaft aufbewahren. Wenn hingegen die ganze Kette der Urſachen und Wirkungen, welche eine vergangene Begebenheit mit einem Geſchichtsbuche verknüpfen, aus ganz verſchiedenen heterogenen Theilen beſtünde, welche ſich das Gemüth alle deutlich vorſtellen müſste, ſo wäre es unmöglich, den Glauben oder die hiſtoriſche Evidenz ſo lange zu behalten. Aber da dieſe Beweiſe ſich alle vollkommen ähnlich ſind, ſo durchläuft ſie das Gemüth leicht, und ſpringt ohne Anſtrengung von einem Theile zum andern, und macht ſich nur einen verworrenen und allgemeinen Begriff von jedem Gliede. Auf dieſe Art vermindert eine lange Kette von Beweiſen die urſprüngliche Lebhaftigkeit eben ſo wenig, als eine viel kürzere thun würde, wenn ſie aus von einander verſchiedenen Theilen beſtünde, wovon jeder eine eigenthümliche Betrachtung erforderte.

Eine vierte Art von unphiloſophiſcher Wahrſcheinlichkeit iſt die, welche ſich auf allgemeine Regeln ſtützt, welche wir uns ſchnell ſelbſt machen, und welche eigentlich die Quelle von dem ſind, was wir Vorurtheile nennen. Ein Irrländer kann nicht witzig, ein Franzos nicht ſolide ſeyn: und wenn nun auch gleich die Unterhaltung des erſtern angenehm, und die des letztern geſetzt iſt; ſo haben wir doch aus obigem Grunde ſchon ein ſolches Vorurtheil gegen ſie, daſs ſie trotz des Widerſpruchs der Sinne und der

Vernunft

Vernunft, Dummköpfe oder Haafenfüfse feyn müffen. Die menfchliche Natur ift vielen Irrthümern diefer Art unterworfen, und vielleicht hat die englifche Nation deren fo viel, als irgend eine andre.

Sollte man fragen, warum die Menfchen allgemeine Regeln machen, und ihnen einen Einflufs auf ihr Urtheil verftatten, der oft felbft den gegenwärtigen Beobachtungen und Verfuchen entgegen ift; fo antworte ich, dafs diefes, nach meiner Meinung, von folchen wahren Principien herrührt, von welchen alle unfre Urtheile in Anfehung der Urfachen und Wirkungen abhängen. Unfre Urtheile in Anfehung der Urfachen und Wirkungen hängen von Gewohnheit und Erfahrung ab; und da wir gewohnt find, ein Ding mit einem andern vereiniget zu fehen, fo geht unfre Einbildungskraft von dem erften zum andern, vermöge eines natürlichen Ueberganges, der von aller Reflexion fchon angeht, und durch fie nicht verhindert werden kann. Nun befteht die Natur der Gewohnheit darin, dafs fie nicht nur mit ihrer vollen Kraft wirkt, wenn Dinge vorgeftellt werden, die mit denen, an welche wir fchon gewohnt waren, genau diefelben find; fondern dafs fie auch noch in einem fchwächern Grade fortwirkt, wenn wir folche entdecken, die jenen nur ähnlich find; und obgleich die Gewohnheit bei jeder Verfchiedenheit etwas von ihrer Kraft verliert, fo geht fie doch felten ganz verloren, wenn irgend einige beträchtlichen Umftände diefelbigen bleiben. Ein Menfch, der fich angewöhnt hat,

hat, Birnen und Pfirschen zu essen, wird mit Melonen zufrieden seyn, wenn er seine Lieblingsfrucht nicht finden kann; und ein andrer, der in rothem Weine ein Säufer geworden ist, wird mit eben so vieler Gewalt zu weissem Weine getrieben werden, wenn er ihm vorkommt. Mit diesem Grundsatze glaube ich die Art der Wahrscheinlichkeit rechtfertigen zu können, die sich auf die Analogie gründet, wornach wir unsre Erfahrung vergangener Fälle auf Gegenstände anwenden, die zwar denen, die wir bisher erfahren haben, ähnlich, aber nicht ganz dieselben sind. So wie nun die Aehnlichkeit abnimmt, so vermindert sich auch die Wahrscheinlichkeit; aber es bleibt immer noch einige Kraft, so lange noch einige Spuren der Aehnlichkeit bleiben.

Diese Bemerkung können wir noch weiter anwenden, und bemerken, dass die Gewohnheit bisweilen, wenn sie gleich der Grund aller unsrer Urtheile ist, doch so auf die Einbildungskraft wirkt, dass sie dem Urtheile widerspricht, und auf diese Art einen Widerstreit in unsern Meinungen über ein und dasselbige Ding veranlasst. Ich will mich erklären. In allen Arten von Ursachen giebt es eine Verwebung von Umständen, woran einige wesentlich, andre überflüssig sind; einige werden absolut zur Hervorbringung der Wirkung erfordert, und andre sind nur zufälligerweise damit verbunden. Nun bemerken wir, dass diese überflüssigen Umstände, wenn sie zahlreich und merkwürdig und oft mit den wesentlichen verbunden sind, einen solchen

chen Einfluſs auf die Einbildungskraft haben, daſs ſie uns auch bei der Abweſenheit der letztern auf die Vorſtellung der gewöhnlichen Wirkung führen, und dieſer Vorſtellung eine Stärke und Lebhaftigkeit verleihen, welche macht, daſs ſie die bloſsen Erdichtungen der Phantaſie weit übertreffen. Wir können dieſen Hang, durch Nachdenken über die Natur dieſer Umſtände, verbeſſern; aber es iſt doch gewiſs, daſs die Gewohnheit ihr Recht behauptet, und der Einbildungskraft eine Neigung ertheilt.

Um dieſes durch ein bekanntes Beiſpiel zu erläutern, ſo laſst uns den Fall eines Menſchen nehmen, der, wenn er von auſsen an einen hohen Thurm in einem eiſernen Käfig gehängt wird, das Zittern nicht laſſen kann, wenn er die ſteile Tiefe hinunter ſieht, ob er gleich weiſs, daſs er vor dem Fallen vollkommen ſicher iſt, da er die Feſtigkeit des Eiſens, welches ihn hält, durch Erfahrung kennt, und obgleich die Begriffe von Fallen und Steigen, von Schmerz und Tod lediglich von Gewohnheit und Erfahrung herrühren. Dieſelbige Gewohnheit geht aber über die Fälle hinaus, wovon ſie entlehnt iſt, und denen ſie vollkommen entſpricht; und ſie flöſst auch ihre Begriffe von ſolchen Objekten ein, die in gewiſſer Rückſicht ähnlich ſind, aber nicht genau unter dieſelbige Regel gehören. Die Umſtände der Tiefe und des Fallens wirken ſo ſtark auf ihn, daſs ihre Einwirkung durch die entgegengeſetzten Umſtände des Haltens und der Feſtigkeit, welche ihm eine vollkommne Sicherheit

geben

geben könnten, nicht aufgehoben werden kann. Seine Einbildungskraft läuft mit ihrem Objekte davon, und erregt eine ihm angemessene Leidenschaft. Die Leidenschaft kehrt auf Veranlassung der Einbildung wieder zurück, und belebt den Begriff; dieser lebhafte Begriff hat sodann wieder einen neuen Einfluss auf die Leidenschaft, und vermehrt wiederum ihre Kraft und Gewalt; und so erheben sich Phantasie und Leidenschaften wechselseitig, und machen, dass das Ganze einen ausserordentlich grossen Einfluss auf den Menschen hat.

Doch wozu haben wir nöthig, nach andern Beispielen zu suchen, da die gegenwärtige Materie der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit uns einen so sichtbaren Fall anbietet, in dem hier die Gewohnheit offenbar einen Widerstreit zwischen der Urtheilskraft und der Einbildungskraft bewirkt? Nach meinem Systeme sind alle Schlüsse nichts, als Wirkungen der Gewohnheit; und Gewohnheit kann auf keine andre Art einwirken, als durch die Belebung der Einbildungskraft, und dadurch, dass sie uns eine stärkere Vorstellung von einem Gegenstande giebt. Man könnte daher schliessen, dass unser Urtheilsvermögen und unsre Einbildungskraft sich nie widerstreiten könnten, und dass die Gewohnheit auf das letztere Vermögen nie so wirken könnte, dass es dem erstern entgegengesetzt würde. Diese Schwierigkeit können wir auf keine andre Art heben, als wenn wir den Einfluss der allgemeinen Regeln annehmen. Wir werden in der

Folge

Folge *) einige allgemeine Regeln anführen, nach welchen wir unſer Urtheil in Anſehung der Urſachen und Wirkungen zu ordnen pflegen; und dieſe Regeln ſind aus der Natur unſres Verſtandes genommen und beruhen auf unſern Erfahrungen von ſeinen Wirkungen in den Urtheilen, welche wir über Gegenſtände fällen. Durch dieſelbigen lernen wir die zufälligen Umſtände von den wirkſamen Urſachen unterſcheiden; und wenn wir finden, daſs eine Wirkung ohne die Konkurrenz eines gewiſſen Umſtandes hervorgebracht werden kann, ſo ſchlieſſen wir, daſs dieſer Umſtand keinen Beſtandtheil der wirkenden Urſache ausmachen müſſe, wenn er auch ſonſt noch ſo oft damit verbunden iſt. Da aber dieſe öftere Verbindung, trotz des entgegengeſetzten Schluſſes, aus den allgemeinen Regeln nothwendigerweiſe auf die Einbildungskraft wirkt; ſo bringt das Entgegengeſetzte in dieſen zwei Principien einen Widerſtreit in unſern Gedanken hervor, und verurſacht, daſs wir den einen Schluſs unſerm Verſtande, und den andern unſrer Einbildungskraft zuſchreiben. Die allgemeine Regel wird unſerm Verſtande beigelegt, als welcher ausgebreiteter und beſtändiger iſt; die Ausnahme aber der Einbildungskraft, als welche eigenſinniger und ungewiſſer iſt.

So ſtehen alſo unſre allgemeinen Regeln gewiſſermaſsen unter einander im Widerſpruche. Wenn ein

*) Abſchn. 15.

ein Ding erſcheint, das einer Urſache in beträchtlichen Umſtänden ähnlich iſt, ſo leitet uns die Einbildungskraft natürlicherweiſe zu einer lebhaften Vorſtellung der gewöhnlichen Wirkung, obgleich das Ding in den weſentlichſten und wirkſamſten Umſtänden von jener Urſache verſchieden iſt. Hier iſt der erſte Einfluſs der allgemeinen Regeln. Aber wenn wir dieſe Gemüthshandlung noch einmal der Kritik unterwerfen, und ſie mit noch allgemeinern und zuverläſſigern Operationen des Verſtandes vergleichen, ſo finden wir, daſs ſie doch von irregulärer Natur iſt, und daſs ſie die gegründetſten Principien der Vernunft aufhebt; welches denn die Urſache iſt, warum wir ſie verwerfen. Dieſes iſt der andre Einfluſs der allgemeinen Regeln, der die Verwerfung des vorigen nach ſich zieht. Bisweilen trägt der eine, bisweilen der andere nach der verſchiedenen Stimmung und nach dem verſchiedenen Charakter des Subjekts den Sieg davon. Der gemeine Mann wird gemeiniglich von dem erſtern, der weiſere Theil der Menſchen von dem letztern geleitet. Indeſſen können die Skeptiker hier das Vergnügen haben, einen neuen und auffallenden Widerſpruch in unſrer Vernunft zu bemerken, und zu ſehen, wie leicht die ganze Philoſophie durch ein Princip der menſchlichen Natur über den Haufen geworfen, und durch eine neue Richtung deſſelbigen Princips wieder gerettet wird. Die Befolgung der allgemeinen Regeln iſt eine Art von einer ſehr unphiloſophiſchen Wahrſcheinlichkeit; und dennoch

dennoch können wir durch die Befolgung derſelben allein dieſe und alle folgenden unphiloſophiſchen Wahrſcheinlichkeiten verbeſſern.

Da wir Fälle haben, wo allgemeine Regeln auf die Einbildungskraft ſelbſt alsdenn wirken, wenn ſie dem Verſtande widerſprechen; ſo dürfen wir uns nicht wundern, zu ſehen, daſs ihre Wirkungen wachſen, wenn ſie mit dem letztern Vermögen harmoniren, und daſs ſie den Begriffen, welche ſie uns darſtellen, eine gröſsere Stärke geben, als andre haben. Ein jeder weiſs, daſs es eine verſteckte Art, jemanden zu loben oder zu tadeln, giebt, die weit weniger auffällt, als das offenbare Schmeicheln oder Tadeln einer Perſon. Wenn er gleich ſeine Geſinnungen durch dergleichen verſteckte Inſinuationen dem andern mittheilt, und ſie ihm mit eben ſo groſser Gewiſsheit, als durch eine gerade Entdeckung zu erkennen giebt, ſo iſt doch ganz gewiſs ihr Einfluſs nicht ſo wirkſam und ſtark. Derjenige, der mich mit verſteckten Hieben der Satire durchzieht, erregt meinen Unwillen nicht in einem ſolchen Grade, als wenn er mir gerade heraus ſagte, ich wäre ein Narr und ein Haaſenfus; ob ich gleich ſeine Meinung eben ſo gut verſtehe, als wenn er es wirklich gethan hätte. Dieſer Unterſchied kömmt auf die Rechnung des Einfluſſes der allgemeinen Regeln.

Es mag mich jemand geradezu miſshandeln, oder nur ſeine Verachtung durch Umwege zu verſtehen geben, ſo erfahre ich doch ſein Urtheil oder

 ſeine

feine Meinung in keinem Falle unmittelbar; blos durch Zeichen, d. h. durch die Wirkungen feines Urtheils merke ich es. Der einzige Unterfchied zwifchen diefen zwei Fällen befteht alfo blos darinnen, dafs er bei der geraden Entdeckung feiner Gefinnungen folche Zeichen gebraucht, welche allgemein und univerfel find; bei dem verblümten Zuverftehengeben aber bedient er fich mehr befonderer und ungewöhnlicher Zeichen. Die Wirkung diefes Umftandes ift, dafs die Einbildungskraft, wenn fie von der gegenwärtigen Impreffion zu dem abwefenden Begriffe übergeht, den Uebergang mit gröfserer Leichtigkeit macht, und dafs fie folglich das Objekt mit gröfserer Stärke darftellt, wenn die Verknüpfung gewöhnlich und allgemein ift, als wenn fie feltener und befonders ift. Wir fagen, wenn wir unfre Gefinnungen geradezu erklären, dafs wir die Maske abnehmen, und wenn wir jemanden durch Umfchweife unfre Meinung beibringen, fo heifst diefes die Wahrheit in einem Schleier vorftellen. Der Unterfchied zwifchen einem Begriffe, der durch eine allgemeine Verknüpfung hervorgebracht ift, und einem folchen, der von einer befondern entfteht, ift hier mit dem Unterfchiede zwifchen einer Impreffion und einem Begriffe verglichen. Diefer Unterfchied in der Imagination hat eine augenfcheinliche Wirkung auf die Leidenfchaften; und diefe Wirkung wird noch durch einen andern Umftand vermehrt. Wenn man feinen Zorn oder feine Verachtung durch Umwege zu erkennen

kennen giebt, ſo iſt dieſes ein Zeichen, daſs man noch einige Achtung gegen die Perſon hat, und daſs man ſie deshalb nicht geradezu beleidigen will. Dieſes macht eine verſteckte Satire weniger unangenehm; welches immer auf demſelbigen Grunde beruhet. Denn wenn ein Begriff nicht ſchwächer wäre, wenn er blos verſchleiert vorgeſtellt wird; ſo würde das Verfahren nach dieſer Methode nie für ein Zeichen einer gröſsern Achtung angeſehen werden, als das Verfahren nach der andern.

Zuweilen miſsfällt uns das plumpe Schimpfen noch weniger, als die feine Satire, weil ſie uns gewiſſermaſsen für die Beleidigung auf der Stelle rächt, wo wir ſie erfahren haben, indem ſie uns einen gerechten Grund verſchafft, die Perſon, welche uns beleidigte, zu tadeln oder zu verachten. Aber dieſe Erſcheinung läſst ſich ebenfalls aus jenem Grundſatze erklären. Denn warum tadeln wir eine jede grobe und beleidigende Sprache anders, als weil wir glauben, daſs ſie gegen alle gute Lebensart und Sittlichkeit anſtöſst? Und warum ſtöſst ſie anders dagegen an, als weil ſie weit mehr auffällt, als eine feine Satire? Die Regeln der guten Lebensart verdammen alles, was offenbar beleidigend iſt, und was diejenigen, mit denen wir umgehen, in empfindliche Pein und Verlegenheit ſetzt? Nach dieſen Grundſätzen iſt es ein für allemal ausgemacht, daſs eine beleidigende Sprache Tadel verdient, und alſo den andern weniger kränkt, weil ihre Grobheit und Unhöflichkeit die

Perſon

Perſon ſelbſt verächtlich macht, welche ſie gebraucht. Sie wird alſo blos deswegen wieder unangenehm, weil ſie es im Grunde mehr iſt; und ſie iſt mehr unangenehm, weil das Beleidigende darin aus allgemeinen und gewöhnlichen Regeln, die handgreiflich und unleugbar ſind, unmittelbar erkannt wird.

Zu dieſer Erklärung des verſchiedenen Eindrucks der geraden und verblümten Schmeichelei oder Satire füge ich noch die Betrachtung einer andern damit verwandten Erſcheinung hinzu. Es giebt gewiſſe Dinge im Punkte der Ehre, ſowohl bei Männern, als Weibern, deren öffentliche oder unverheelte Verletzung die Welt niemals entſchuldigt, die aber leicht überſehen werden, wenn nur der Schein davon beobachtet wird, und die Uebertretung insgeheim und verborgen geſchieht. Selbſt diejenigen, welche mit vollkommner Gewiſsheit wiſſen, daſs der Fehler geſchehen iſt, verzeihen ihn leichter, wenn die Beweiſe gewiſſermaſsen verſteckt und zweideutig ſind, als wenn ſie offenbar am Tage liegen, und gar nicht abgeleugnet werden können. Es iſt doch derſelbe Begriff in beiden Fällen da, und, eigentlich zu reden, iſt die Urtheilskraft in beiden Fällen gleich überzeugt; und dennoch iſt die Wirkung verſchieden, blos weil er auf verſchiedene Art vorgeſtellt iſt.

Wenn wir nun dieſe beiden Fälle der offenbaren und verborgenen Verletzungen der Geſetze der Ehre vergleichen, ſo werden wir finden,

daſs

daſs der Unterſchied zwiſchen ihnen darin beſteht, daſs im erſten Falle das Zeichen, von welchem wir auf die tadelnswerthe Handlung ſchloſſen, einzig iſt, und allein zur Gründung unſres Urtheils hinreicht; dahingegen im letztern Falle der Zeichen viele ſind, wovon eins allein genommen, wenn man die vielen kleinen faſt unmerklichen Umſtände nicht mit zu Hülfe nimmt, wenig oder nichts entſcheidet. Es iſt aber ganz gewiſs wahr, daſs jede Erkenntniſs um ſo mehr überzeugend iſt, je mehr ſie einzeln iſt, je näher ſie der Anſchauung kömmt und je weniger ſie die Einbildungskraft in Uebung ſetzt, alle ihre Theile zu ſammlen und ſie auf den damit verbundenen Begriff, welcher die Konkluſion ausmacht, zu beziehen. Die Mühe des Denkens ſtört den regelmäſsigen Gang der Urtheile, wie wir ſogleich *) bemerken werden. Der Begriff trift uns nicht mit ſolcher Lebhaftigkeit; und hat folglich nicht einen ſolchen Einfluſs auf die Leidenſchaft und die Einbildungskraft.

Aus denſelbigen Grundſätzen können wir auch folgende Bemerkungen des Cardinals von Retz rechtfertigen, wenn er ſagt, daſs es einige Dinge giebt, in welchen die Welt wünſcht getäuſcht zu werden; und daſs ſie es jemanden eher verzeiht, wenn er gegen das, was ſich für ſeinen Stand und Charakter ſchickt, han-

*) Th. 4. Abſchn. 1.

handelt, als wenn er dagegen **redet.** Ein Fehler in Worten iſt gemeiniglich offenbarer und klärer, als ein Fehler in Thaten, denn letzterer läſst doch allemal noch einige Entſchuldigungen und Ausreden zu, und zeugt nicht ſo offenbar für die Abſicht des Handelnden.

So erhellet alſo aus dem Ganzen, daſs jede Art von Meinung oder Urtheil, welche nicht ein eigentliches Wiſſen iſt, gänzlich von der Stärke und Lebhaftigkeit der Wahrnehmung abhängt, und daſs dieſe Eigenſchaften das erzeugen, was wir den G l a u b e n an die Wirklichkeit eines Dinges nennen. Dieſe Stärke und dieſe Lebhaftigkeit ſind beſonders in dem Gedächtniſſe ſichtbar; und deshalb iſt auch unſer Vertrauen zu der Wahrhaftigkeit dieſes Vermögens das gröſste, was man ſich nur einbilden kann, und gleicht in gewiſſen Rückſichten der Ueberzeugung, die von der Demonſtration herrührt. Der nächſte Grund dieſer Eigenſchaften iſt der, welcher von dem Verhältniſſe der Urſachen und Wirkungen entſteht; und dieſer iſt ebenfalls ſehr groſs, beſonders wenn in der Erfahrung dieſe Verbindung als vollkommen beſtändig befunden iſt, und wenn der uns als gegenwärtig gegebne Gegenſtand denen genau ähnlich iſt, wovon wir Erfahrung gehabt haben. Aber unter dieſem Grade der Evidenz giebt es noch verſchiedene andre, welche auf die Leidenſchaften und die Einbildungskraft einflieſsen, und in ihrer Einwirkung demjenigen Grade von Stärke und Lebhaftigkeit

pro-

proportionirlich ſind, welchen ſie den Begriffen mittheilen. Die Gewohnheit iſt es, welche uns von der Urſache zur Wirkung leitet, und von einer gegenwärtigen Impreſſion leihen wir die Lebhaftigkeit, welche wir über den damit im Verhältniſſe ſtehenden Begriff verbreiten. Wenn wir aber keine hinreichende Zahl von Fällen beobachtet haben, um eine ſtarke Gewohnheit hervorzubringen; oder wenn ſich dergleichen Fälle widerſprechen; oder wenn die Aehnlichkeit nicht genau iſt; oder die gegenwärtige Impreſſion ſchwach und dunkel; oder die Erfahrung gewiſſermaſsen aus dem Gedächtniſſe verwiſcht iſt; oder wenn die Verknüpfung von einer langen Reihe von Objekten abhängt; oder wenn der Schluſs auf allgemeinen Regeln beruht und ihnen doch nicht ganz gemäs iſt: In allen dieſen Fällen geht ſo viel von der Gewiſsheit verloren, als ſich die Stärke und Intenſion des Begriffs vermindert. Dieſes iſt alſo die Natur der Gewiſsheit, die uns die Verſtandesurtheile und die Wahrſcheinlichkeiten gewähren.

Was dieſem Syſteme noch vornehmlich Anſehen verſchafft, iſt, auſser den unbezweifelten Gründen, worauf jeder Theil gebauet iſt, auch die Uebereinſtimmung aller Theile, und die Nothwendigkeit des einen, wenn man den andern erklären will. Der Glaube, welcher unſre Gedächtniſsvorſtellungen begleitet, iſt von gleicher Natur mit demjenigen, welcher von unſern Verſtandesurtheilen herrührt. Auch iſt gar kein Unterſchied zwiſchen einem Ur-

theile, welches von einer beſtändigen und einförmigen Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen herkömmt, und zwiſchen einem andern, wo die Verknüpfung unterbrochen und ungewiſs geweſen iſt. Es iſt ganz gewiſs, daſs das Gemüth in allen Beſtimmungen, wo es aus entgegengeſetzten Erfahrungen entſcheidet, zuerſt in ſich ſelbſt getheilt, und abwechſelnd bald auf die eine, bald auf die andre Seite geneigt iſt, nach der Zahl der Erfahrungen, die es vor ſich hat. Dieſer Streit wird zuletzt zum Vortheil derjenigen Seite entſchieden, wo wir die gröſsere Zahl der Erfahrungen beobachten; jedoch ſo, daſs die Stärke in der Evidenz der Zahl der entgegengeſetzten Erfahrungen gemäs abnimmt. Jede Möglichkeit, woraus die Wahrſcheinlichkeit zuſammengeſetzt iſt, wirkt insbeſondere auf die Imagination, und der gröſsere Inbegriff der Möglichkeiten behält zuletzt den Vorzug, und dieſes mit einer Stärke, die ſeiner Ueberlegenheit proportionirt iſt. Alle dieſe Erſcheinungen führen unmittelbar zu dem vorhergehenden Syſteme; und es wird nie möglich ſeyn, nach allen andern Grundſätzen eine befriedigende und mit ſich ſelbſt übereinſtimmende Erklärung davon zu geben. Wenn wir nicht dieſe Urtheile als die Wirkungen der Gewohnheit auf die Einbildungskraft betrachten, ſo werden wir uns ſelbſt in ewigen Widerſprüchen und Ungereimtheiten verlieren.

Vier-

Vierzehnter Abſchnitt.

Von dem Begriffe der nothwendigen Verknüpfung.

Nachdem wir nun die Art und Weiſe erklärt haben, wie wir vermittelſt der Vernunft über die unmittelbaren Impreſſionen hinauskommen, und wie wir ſchlieſsen, daſs gewiſſe beſondere Urſachen auch gewiſſe beſondere Wirkungen haben müſſen; ſo müſſen wir auf unſerm Wege wieder zurückgehen, um die Frage zu unterſuchen, die uns zuerſt *) vorkam, und die wir auf unſerm Wege zurücklieſsen, nämlich, was es für eine Bewandniſs mit der Idee der Nothwendigkeit habe, wenn wir ſagen, daſs zwei Objekte nothwendigerweiſe mit einander verknüpft ſeyn müſſen. Hierbei wiederhole ich das, was ich oft Gelegenheit gehabt habe zu bemerken, daſs wir, weil wir keinen Begriff haben, der nicht von einer Impreſſion herrührte, auch hier eine Impreſſion finden müſſen, welche die Entſtehung dieſes Begriffs der Nothwendigkeit möglich macht, wenn wir anders behaupten wollen, daſs wir wirklich einen ſolchen Begriff haben.

Dieſem-

*) Abſchn. 2.

Diesemnach erwäge ich, in welchen Objekten man gemeiniglich annimmt, daſs die Nothwendigkeit liege; und da ich finde, daſs sie beständig den Ursachen und Wirkungen beigelegt wird, so richte ich mein Augenmerk auf zwei Dinge, die in diesem Verhältnisse stehen, und untersuche sie in allen den Lagen, deren sie in unsern Vorstellungen fähig sind. Da nehme ich nun unmittelbar wahr, daſs sie in Zeit und Raum an einander gränzen, und daſs das Ding, welches wir Ursache nennen, vor dem andern, welches Wirkung heiſst, vorhergeht. Bei keinem einzigen Falle kann ich weiter kommen, und es ist mir gar nicht möglich, noch ein drittes Verhältniſs zwischen diesen Objekten zu entdecken. Ich erweitere also meinen Blick, um mehrere Beispiele zu fassen, und ich finde allemal, daſs gleiche Objekte in gleichen Verhältnissen des Neben- und Nacheinanderseyns stehen. Beim ersten Anblick scheint dieses nur wenig zu meinem Zwecke zu dienen. Das Durchdenken mehrerer Fälle wiederholt nur dieselbigen Objekte; und kann also niemals einem neuen Begriffe den Ursprung geben. Allein bei weiterer Untersuchung finde ich, daſs die Wiederholung nicht in allen Stücken dieselbe ist, sondern daſs sie eine neue Impression erzeugt, und dadurch den Begriff hervorbringt, welcher das Objekt der gegenwärtigen Untersuchung ist. Denn nach einer öftern Wiederholung finde ich, daſs bei der Erscheinung des einen Dinges das Gemüth vermittelst der Gewohnheit

heit beſtimmt wird, auch dasjenige zu denken, was es gewöhnlich begleitet, und es in einem ſtärkern Lichte wegen ſeinem Verhältniſſe mit dem erſten Dinge zu betrachten. Hier iſt alſo die Impreſſion oder die Beſtimmung, welche mir den Begriff der Nothwendigkeit zuführt.

Ich zweiſle nicht, daſs man dieſe Schluſsfolge beim erſten Anblicke ohne Schwierigkeiten wird gelten laſſen, da ſie eine offenbare und evidente Deduktion aus Principien iſt, welche wir ſchon hinreichend bewieſen, und zum öftern in unſerm Räſonnement angewandt haben. Dieſe doppelte Evidenz, ſo wohl in den erſten Principien, als in den Deduktionen, könnte uns vielleicht übereilterweiſe zur Beiſtimmung der Konkluſion verführen, weil wir uns einbilden, daſs es nichts Auſserordentliches wäre, nichts, das unſre Aufmerkſamkeit in einem vorzüglichen Grade verdiente. Allein obgleich ein ſolcher Mangel der Aufmerkſamkeit die Annahme dieſer Grundſätze erleichtern möchte, ſo würde ſie auch auf der andern Seite machen, daſs man ſie um deſto leichter wieder vergäſse. Deswegen finde ich es für nöthig, eine recht laute Anzeige davon zu geben, daſs ich jetzt eben eine der allerſubtilſten Unterſuchungen in der Philoſophie vollendet habe, nämlich die Unterſuchung über die Macht und Wirkſamkeit der Urſachen, worauf es bei allen Wiſſenſchaften ſo auſserordentlich viel anzukommen ſcheint. Eine ſolche Warnungsanzeige wird doch natürlicherweiſe die Aufmerkſam-

merksamkeit des Lesers erwecken, und ihn antreiben, eine vollständigere Rechtfertigung meiner Theorie und aller Beweisgründe, worauf sie gebauet ist, zu fordern. Diese Forderung ist auch der Vernunft so angemessen, dass ich sie gerechterweise gar nicht abweisen kann; besonders da ich hoffe, dass diese Grundsätze durch eine genaue und strenge Untersuchung an Stärke und Deutlichkeit nur noch mehr gewinnen werden.

Es giebt keine Frage, welche so wohl in Ansehung ihrer Wichtigkeit, als Schwierigkeit, mehr Streitigkeiten unter ältern und neuern Philosophen verursacht hätte, als die, welche die Wirksamkeit der Ursachen oder diejenige Eigenschaft betrift, welche macht, dass auf die Ursachen gewisse Wirkungen folgen. Ehe sie sich aber auf diesen Streit hätten einlassen sollen, wäre es, wie mich dünkt, nicht unschicklich gewesen, wenn sie erst untersucht hätten, was wir für einen Begriff von jener Wirksamkeit haben, welche den Gegenstand des Streits ausmacht. Diesen Mangel finde ich hauptsächlich in allen ihren Untersuchungen, und deshalb will ich mich hier bemühen, ihn zu ergänzen.

Ich mache mit der Bemerkung den Anfang, dass die Ausdrücke Wirksamkeit, Thätigkeit, Macht, Kraft, Gewalt, Nothwendigkeit, Verknüpfung und hervorbringende Eigenschaft alle ziemlich nahe verwandt oder gleichbedeutend sind; und daher ist

es

es eine Ungereimtheit, wenn man den einen gebraucht, um dadurch den andern zu erklären.

Durch diefe Bemerkung verwerfen wir auf einmal alle die gewöhnlichen Definitionen, welche die Philofophen von der Kraft und Wirkfamkeit gegeben haben; und anftatt nach dem Begriffe in diefen Definitionen zu fuchen, wollen wir uns lieber fogleich nach den Impreffionen umfehen, von welchen er urfprünglich entftanden ift. Wenn es ein zufammengefetzter Begriff ift, fo mufs er von zufammengefetzten Impreffionen herkommen; ift er aber einfach, fo müffen auch die ihm entfprechenden Impreffionen einfach feyn.

Die allgemeinfte und leichtefte Erklärung diefer Materie ift, dafs man fagt *): indem wir durch Erfahrung finden, dafs es verfchiedene neue Erzeugungen in der Materie giebt, wie die Bewegungen und Veränderungen der Körper, und indem wir fchliefsen, dafs irgendwo eine Kraft da feyn müffe, die vermögend ift, diefe Veränderungen hervorzubringen, fo gelangen wir zuletzt durch diefe Schlüffe zu dem Begriffe der Kraft und Wirkfamkeit. Aber um fich zu überzeugen, dafs diefe Erklärung mehr gemeinfafslich, als philofophifch fey, dürfen wir nur folgende zwei fchon bekannte Grundfätze erwägen. Erftlich, dafs die Vernunft allein nie einen Urbegriff erzeugen kann, und

*) Man fehe Locke in dem Kapitel von der Kraft.

und zweitens, daſs die Vernunft, ſo fern ſie von der Erfahrung unterſchieden wird, uns niemals zu dem Schluſſe berechtigen kann, daſs zu jedem Anfange eines wirklichen Dinges nothwendig eine Urſache oder ein hervorbringendes Vermögen erfordert werde. Dieſe Sätze ſind beide ſchon hinlänglich erörtert worden, und ich habe alſo nicht nöthig, mich hier ferner bei ihnen aufzuhalten.

Ich will nur aus denſelben die Folge ziehen, daſs dieſer Begriff der Wirkſamkeit, weil ihn die Vernunft nicht erzeugen kann, aus der Erfahrung und aus einigen beſondern Beiſpielen dieſer Wirkſamkeit entſtanden ſeyn müſſe, welche ihm den Weg zu dem Gemüthe durch die gewöhnlichen Kanäle der Sinne oder des Nachdenkens geöffnet haben. Begriffe ſtellen allemal ihre Objekte oder Impreſſionen vor; und umgekehrt, es gehören allemal nothwendig gewiſſe Objekte dazu, um einen Begriff zu erzeugen. Wenn wir alſo behaupten, einen richtigen Begriff von der Wirkſamkeit zu haben, ſo müſſen wir einen Fall anführen können, worin die Wirkſamkeit von dem Gemüthe deutlich entdeckt werden kann, und wo ihre Wirkungen unſerm Bewuſstſeyn oder unſrer Empfindung gegeben ſind. Wollen oder können wir dieſes nicht, ſo bekennen wir hierdurch, daſs der Begriff unmöglich und blos eingebildet iſt; indem der Grundſatz der angebohrnen Begriffe, der uns noch allein aus dieſem Dilemma retten könnte, ſchon widerlegt

legt iſt, und auch jetzt überhaupt faſt allgemein in der gelehrten Welt verworfen wird. Unſer gegenwärtiges Geſchäft muſs alſo ſeyn, irgend eine Begebenheit in der Natur aufzufinden, worin die Handlung und Wirkſamkeit einer Urſache deutlich, ohne Gefahr, in Dunkelheit oder Irrthum zu gerathen, von dem Gemüthe gefaſst und begriffen werden kann.

Zu dieſer Unterſuchung treffen wir wenig Aufmunterung in der ungeheuren Verſchiedenheit an, die ſich in den Meinungen derer Philoſophen findet, welche die Abſicht gehabt haben, die geheime Kraft und Wirkſamkeit der Urſachen zu erklären *). Da ſind einige, welche behaupten, daſs die Körper vermittelſt ihrer ſubſtantiellen Form wirken; andre durch ihre Accidenzien oder Qualitäten; einige durch ihre Materie und Form; und wieder andere durch ihre Form und Accidenzien; und noch andre durch gewiſſe Fähigkeiten und Eigenſchaften, die von allen den bisher genannten verſchieden ſind. Alle dieſe Meinungen ſind nun wiederum auf tauſenderlei mannichfaltige Arten vermiſcht und verſchieden; und erwecken dadurch einen ſehr ſtarken Verdacht, daſs keine derſelben feſt und gewiſs ſey, und daſs die Vorausſetzung einer wirkſamen Kraft in einer der bekannten Eigenſchaften der Materie gänzlich ohne Grund ſey. Dieſer

*) S. P. Malebranche L. VI. P. 2. c. 3. und die Erklärungen darüber.

ſer Verdacht muſs bei uns noch mehr zunehmen, wenn wir erwägen, daſs jene Gründe der ſubſtanziellen Formen und Accidenzien und Fähigkeiten zu gar keiner der bekannten gegebenen Eigenſchaften der Körper gehören, ſondern daſs ſie vollkommen unverſtändlich und unerklärbar ſind. Denn es iſt offenbar, daſs die Philoſophen nie ihre Zuflucht zu ſolchen dunkeln und unbekannten Principien würden genommen haben, hätten ſie nur mit einiger Befriedigung ſolche antreffen können, die deutlich und verſtändlich geweſen wären; beſonders bei einer Sache, wie dieſe iſt, welche ein Objekt des ſimpelſten Verſtandes, wo nicht gar der Sinne ſeyn muſs. Aus allem dieſen können wir ſchlieſsen, daſs es gänzlich unmöglich ſeyn müſſe, in irgend einem Beiſpiele den Grund aufſtellen zu können, worin die Kraft und die Wirkſamkeit einer Urſache beſteht, und daſs der ſubtilſte Kopf eben ſo umſonſt über dieſen Punkt nachdenkt, als der gemeinſte Verſtand. Wer es für gut findet, dieſe Behauptung umzuſtoſsen, der braucht ſich nicht in die Unruhe zu ſetzen, eine lange Schluſskette zu dieſem Zwecke zu erfinden; er darf uns nur ein Beiſpiel von einer Urſache vorzeigen, worin wir die Kraft oder das wirkende Principium entdecken. Von dieſer Aufforderung ſind wir oft genöthigt geweſen, Gebrauch zu machen, weil ſie wirklich das einzige Mittel iſt, das Fehlende in der Philoſophie zu beweiſen.

Der

Der fchlechte Erfolg, den alle Verfuche gehabt haben, diefe Kraft zu beftimmen, hat die Philofophen endlich bewogen, zu fchliefsen, dafs die letzte Kraft und Wirkfamkeit der Natur uns gänzlich unbekannt fey, und dafs wir fie ganz umfonft in allen den bekannten Eigenfchaften der Materie anzutreffen fuchen. In diefer Meinung find fie faft alle einftimmig; blos in dem Schluffe, den fie daraus ziehen, verrathen fie noch eine Verfchiedenheit in ihren Meinungen. Denn einige derfelben, wie namentlich die Kartefianer, welche es als einen Grundfatz angenommen haben, dafs wir vollkommen mit dem Wefen der Materie bekannt find, haben natürlicherweife gefchloffen, dafs die Materie mit gar keiner Kraft verfehen fey, und dafs die Mittheilung der Bewegung ihrem Begriffe widerfpreche, fo wie überhaupt das Vermögen, folche Wirkungen hervorzubringen, als wir ihr zufchreiben. Denn da nach ihren Vorftellungen das Wefen der Materie in der Ausdehnung befteht, die Ausdehnung aber keine wirkliche, fondern nur eine mögliche Bewegung, oder die Beweglichkeit in fich fchliefst; fo fchliefsen fie, dafs die Kraft, welche die Bewegung hervorbringt, unmöglich in der Ausdehnung liegen könne.

Diefe Folge leitet fie auf eine andre, die fie für ganz unvermeidlich halten. Die Materie, fagen fie, ift an und für fich ganz todt und aller Kraft beraubt, wodurch fie Bewegung hervorbringen, fortfetzen oder mittheilen könnte. Da aber

doch

doch dieſe Wirkungen unſern Sinnen offenbar ſind, und die Kraft, welche ſie hervorbringt, doch irgendwo liegen muſs, ſo muſs ſie in der Gottheit, oder in demjenigen göttlichen Weſen anzutreffen ſeyn, welches in ſeiner Natur alle Vorzüge und alle Vollkommenheiten enthält. Die Gottheit iſt alſo der erſte Beweger des Weltalls; ſie hat alſo die Materie nicht blos urſprünglich geſchaffen, und ihr den erſten Stoſs ertheilt, ſondern erhält auch auf gleiche Art durch eine kontinuirliche Aeuſserung der Allmacht ihre Wirklichkeit, und giebt ihr nach und nach alle die Bewegungen und Geſtalten und Eigenſchaften, mit welchen ſie verſehen iſt.

Dieſe Meinung iſt gewiſs ſehr ſcharfſinnig und verdient unſre ganze Aufmerkſamkeit; aber es wird überflüſſig ſcheinen, ſie hier zu prüfen, wenn wir einen Augenblick an unſern kurz vorher feſtgeſtellten Grundſatz denken, und ihn hier anwenden. Wir haben nämlich den Grundſatz feſtgeſetzt, daſs es, weil alle Begriffe von Impreſſion oder von einigen vorhergegangenen Wahrnehmungen abhängen, ganz unmöglich iſt, daſs wir einen Begriff von Kraft und Wirkſamkeit haben können, wenn man nicht einige Beiſpiele hervorbringen kann, worin ſich dieſe Kraft ſo darſtellt, daſs ſie wahrgenommen werden kann. Da nun dieſe Entdeckungen in dem Körper nie gemacht werden können, ſo haben die Karteſianer, nach ihrem Grundſatze von den angebohrnen Begriffen, ihre Zuflucht zu einem oberſten Geiſte oder der

Gott-

Gottheit genommen, die ſie als das einzige thätige Weſen in dem Weltall, und als die unmittelbare Urſache aller Veränderung in der Materie betrachten. Da aber ſchon erwieſen iſt, daſs das Princip der angebohrnen Begriffe falſch ſey, ſo folgt, daſs die Annahme einer Gottheit uns keineswegs zur Erklärung des Begriffs der Thätigkeit dienen kann, wornach wir in allen den Objekten umſonſt ſuchen, welche unſern Sinnen vorgeſtellt werden, oder deren wir uns in unſerm Gemüthe innerlich bewuſst ſind. Denn wenn jeder Begriff von einer Impreſſion herkömmt, ſo hat der Begriff einer Gottheit ebenfalls hierinnen ſeinen Grund; und wenn keine Impreſſion, ſie mag von den Sinnen oder von der Reflexion kommen, eine Kraft oder Wirkſamkeit in ſich enthält, ſo iſt es eben ſo unmöglich, ein ſolches thätiges Princip in der Gottheit zu entdecken, oder ſich auch nur einzubilden. Da nun dieſe Philoſophen geſchloſſen haben, daſs die Materie mit keinem wirkſamen Princip verſehen ſeyn kann, weil es unmöglich iſt, in ihr ein ſolches Princip zu entdecken; ſo ſollte derſelbe Gang des Räſonnements ſie auch beſtimmen, daſſelbe von dem oberſten Weſen auszuſchlieſsen. Und wenn ſie dieſe Meinung für ungereimt und gottesläſterlich halten, wie ſie es auch wirklich iſt, ſo will ich ihnen ſagen, wie ſie dieſelbe vermeiden können; dieſes geſchieht nämlich dadurch, daſs ſie geſtehen, daſs ſie gar keinen adäquaten Begriff von Macht oder Wirkſamkeit in einem Objekte haben; weil ſie weder in einem

nem Körper noch in einem Geiſte, weder in einem höhern noch in einem niedrigern Weſen im Stande ſind, ein einzelnes Beiſpiel davon zu entdecken.

Der nämliche Schluſs iſt auch für diejenigen unvermeidlich, welche die Wirkſamkeit der andern Urſachen behaupten, und der Materie zwar eine abgeleitete, aber doch wirkliche Kraft und Wirkungsvermögen beilegen. Denn da ſie zugeſtehen, daſs dieſe Wirkſamkeit nicht in einer der bekannten Eigenſchaften der Materie liegt, ſo bleibt die Schwierigkeit in Anſehung der Entſtehungsart dieſes Begriffs immer noch übrig. Wenn wir wirklich einen Begriff von Kraft hätten, ſo könnten wir wohl die Kraft einer unbekannten Eigenſchaft zuſchreiben: da es aber unmöglich iſt, daſs dieſer Begriff von einer ſolchen Eigenſchaft herkommen kann, und da unter den bekannten Eigenſchaften keine iſt, welche ſie hervorbringen könnte; ſo folgt, daſs wir uns ſelbſt täuſchen, wenn wir uns einbilden, nach der gewöhnlichen Art, wie man es verſteht, einen Begriff von der Kraft zu haben. Alle Begriffe kommen von Impreſſionen her und ſtellen Impreſſionen vor. Nun haben wir keine Impreſſion, welche eine Kraft oder Wirkſamkeit enthielte, folglich können wir auf keine Art einen Begriff von der Kraft erlangen.

Einige ſagen, daſs wir eine Kraft oder Thätigkeit in uns ſelbſt fühlen, und daſs wir auf dieſe Art zu dem Begriffe der Kraft gelangen, und ſodann dieſe Eigenſchaft auf die Materie übertragen,

als

als in welcher wir ſie nicht unmittelbar entdecken können. Die Bewegungen unſres Körpers, und die Gedanken und Geſinnungen unſres Gemüths (ſagen ſie) gehorchen dem Willen; und wir dürfen alſo nicht weiter ſuchen, uns einen richtigen Begriff von der Stärke und Kraft zu erwerben. Allein um uns zu überzeugen, wie betrügeriſch dieſe Schluſsfolge ſey, dürfen wir nur erwägen, daſs der Wille, der hier als eine Urſache angeſehen wird, eben ſo wenig eine verſtändliche Verknüpfung mit ſeinen Wirkungen hat, als irgend eine materielle Urſache mit ihren eigenthümlichen Wirkungen. Da wir alſo den Zuſammenhang zwiſchen einer Handlung des Wollens und einer Bewegung des Körpers ſo wenig begreifen, ſo wird hiermit zugeſtanden, daſs keine Wirkung aus den Kräften und Weſen des Denkens und der Materie weniger erklärt werden kann, als dieſe. Die Herrſchaft des Willens über unſer Gemüth iſt um nichts verſtändlicher. Die Wirkung kann hier von der Urſache unterſchieden und abgeſondert werden, und kann ohne die Erfahrung ihres beſtändigen und regelmäſsigen Beieinanderſeyns nicht vorhergeſehen werden. Wir haben bis zu einem gewiſſen Grade eine Herrſchaft über uns ſelbſt, aber über dieſen Grad hinaus hat alle Gewalt ein Ende: und es iſt offenbar unmöglich, unſrer Macht beſtimmte Grenzen zu ſetzen, ohne deshalb die Erfahrung zu befragen. Kurz, die Handlungen des Gemüths ſind in dieſer Rückſicht eben ſo, wie die Handlungen der Mate-

 rie.

rie. Wir nehmen blos ihre beftändige Verbindung wahr; und weiter können wir nichts davon begreifen. Keine innerliche Impreffion hat eine gröfsere Kraft, als äufsere Objekte haben. Und wenn die Philofophen alfo eingeftehen, dafs die Materie durch eine unbekannte Kraft wirkt, fo werden wir umfonft einen richtigen Begriff von der Kraft dadurch zu erlangen hoffen, dafs wir unfer eignes Gemüth befragen *).

Es ift oben als ein gewiffer Grundfatz ausgemacht worden, dafs allgemeine oder abftrakte Begriffe im Grunde nichts anders, als individuelle Begriffe find, in einem gewiffen Lichte betrachtet, und dafs es eben fo unmöglich ift, bei dem Nachdenken über ein Ding alle befondern Grade der Quantität und Qualität in unfern Gedanken abzufondern, als fie von der wirklichen Natur der Dinge auszufchliefsen. Wären wir alfo im Befitze eines

*) Diefelbige Unvollkommenheit ift auch mit unferm Begriffe der Gottheit verknüpft; doch hat diefes keinen Einflufs weder auf Religion noch Moral. Die Ordnung der Welt beweifet einen allmächtigen Verftand; d. h. einen Verftand, deffen Wille von jeder Kreatur und von jedem Wefen beftändig gehorfam befolgt wird. Nichts wird zur Begründung aller Religionsartikel mehr erfordert, und doch ift hierzu gar nicht nöthig, dafs wir einen deutlichen Begriff von der Macht und der Gewalt des höchften Wefens haben müffen.

nes allgemeinen Begriffs der Kraft, fo müfsten wir auch im Stande feyn, einige befondere Arten davon zu denken; und da die Kraft nicht für fich felbft allein beftehen kann, fondern jederzeit als die Eigenfchaft eines exiftirenden Etwas betrachtet wird; fo müffen wir auch im Stande feyn, diefe Kraft in irgend einem einzelnen Wefen anzutreffen, und diefes Wefen müffen wir uns als mit einer realen Kraft und Gewalt vorftellen können, durch deren Operation eine folche befondere Wirkung nothwendigerweife entftehen mufs. Wir müffen uns deutlich und fpeciell die Verknüpfung zwifchen der Urfache und Wirkung vorftellen können, und müffen, vermöge einer fimpeln Vorftellung des einen, im Stande feyn, mit Gewifsheit zu fagen, dafs es auf das andre folgen oder vor ihm vorhergehen müffe. Diefes ift die wahre Methode, fich eine befondere Kraft in einem befondern Körper vorzuftellen: und da ein allgemeiner Begriff ohne einen individuellen unmöglich ift; fo kann der erftere offenbar nicht wirklich feyn, wenn der letztere unmöglich ift. Nun ift nichts einleuchtender, als dafs der menfchliche Verftand nicht einen folchen Begriff formiren kann, wodurch die Verknüpfung zwifchen zwei Objekten vorgeftellt wird, oder wodurch die Kraft oder Wirkfamkeit, welche fie vereiniget, ganz deutlich begriffen würde. Eine folche Verknüpfung würde eine Demonftration erfordern, denn fie enthält eine abfolute Unmöglichkeit in fich, dafs das andre Objekt nicht folgen follte,

oder daſs man ſich nur vorſtellen könnte, es würde nicht auf das andre folgen. Dieſe Art der Verknüpfung iſt aber ſchon in allen Fällen als unerweisbar verworfen worden. Iſt nun jemand der entgegengeſetzten Meinung, und glaubt einen Begriff von Kraft durch ein gewiſſes Ding erlangt zu haben, ſo fordere ich ihn auf, mir dieſes Ding zuzuweiſen. Aber ſo lange ich einen ſolchen Mann nicht finde, woran ich denn ſehr zweifle, ſo lange kann ich nicht umhin, zu ſchlieſsen, daſs wir uns ſelbſt täuſchen, wenn wir uns einbilden, einen allgemeinen Begriff von der Kraft formiren zu können, da wir uns doch nie deutlich vorſtellen können, wie es möglich ſey, daſs eine beſondere Kraft in einem beſondern Objekte wirklich ſeyn könne.

Nach allem Bisherigen können wir alſo ſchlieſſen, daſs, wenn wir von einem Weſen, es ſei von höherer oder niederer Natur, reden, das mit einer Kraft oder Stärke verſehen iſt, nach Proportion einer gewiſſen Wirkung: wenn wir von einer nothwendigen Verknüpfung zwiſchen Objekten reden, und zum Voraus ſetzen, daſs jene Verknüpfung von einer Wirkſamkeit und Gewalt abhänge, mit welcher eines dieſer Objekte verſehen iſt; daſs wir, ſage ich, mit allen dieſen ſo angewandten Ausdrücken im Grunde keinen deutlichen Sinn verknüpfen, und daſs wir blos Worte ohne klare und beſtimmte Begriffe gebrauchen. Allein da es weit wahrſcheinlicher iſt, daſs dieſe Ausdrücke hier durch eine falſche Anwendung ihre wahre

Bedeu-

Bedeutung verlieren, als daſs ſie gar keinen Sinn hätten, ſo wird es nöthig ſeyn, dieſer Materie noch eine andre Betrachtung zu ſchenken, und zu ſehen, ob es möglich ſey, die Natur und den Urſprung derer Begriffe zu entdecken, die wir damit verknüpfen.

Man ſetze, es werden zwei Objekte vorgeſtellt, wovon das eine die Urſache, das andre die Wirkung ſey; ſo iſt offenbar, daſs wir durch die bloſse Betrachtung des einen, oder auch beider Objekte, niemals das Band entdecken werden, wodurch ſie vereiniget ſind, oder daſs wir niemals mit Gewiſsheit ausſagen können, daſs eine wirkliche Verknüpfung zwiſchen ihnen ſey. Durch Einen Fall können wir alſo unmöglich zu dem Begriffe der Urſache und Wirkung, der nothwendigen Verknüpfung, der Kraft, der Stärke, der Gewalt und der Wirkſamkeit gelangen. Sähen wir nie etwas anders, als beſondere Verbindungen von gänzlich verſchiedenen Objekten, ſo könnten wir niemals dergleichen Begriffe formiren.

Auf der andern Seite wollen wir einmal annehmen, wir bemerkten verſchiedene Fälle, in welchen dieſelbigen Objekte allemal mit einander verbunden wären, ſo würden wir unmittelbar auf eine wirkliche Verknüpfung unter ihnen ſchlieſsen, und anfangen, von dem einen auf das andre zu ſchlieſsen. Dieſe Vielheit ähnlicher Fälle macht alſo das wahre Weſen der Kraft oder der Verknüpfung aus, und iſt die Quelle, aus welcher ihr Be-

griff

griff entſpringt. Um alſo den Begriff der Kraft verſtehen zu lernen, müſſen wir dieſe Vielheit erwägen; und ich frage nun nicht mehr nach einer Auflöſung derjenigen Schwierigkeit, die uns ſo lange in Verwirrung geſetzt hat. Denn ich räſonnire ſo: Die Wiederholung vollkommen ähnlicher Fälle kann niemals allein einen Begriff erzeugen, der von dem, was in jedem einzelnen Falle angetroffen werden kann, verſchieden wäre. Dieſes iſt ſchon öfters bemerkt worden, und flieſst deutlich aus unſerm Fundamentalſatze, daſs alle Begriffe Kopieen unſrer Impreſſionen ſind. Wenn alſo der Begriff der Kraft ein neuer urſprünglicher Begriff iſt, der in keinem einzelnen Falle anzutreffen iſt, und welcher dennoch durch die Wiederholung mehrerer Fälle entſteht, ſo folgt, daſs die Wiederholung allein dieſe Wirkung nicht hat, ſondern daſs ſie irgend etwas Neues entdecken oder hervorbringen muſs, welches die Quelle dieſes Begriffs iſt. Brächte die Wiederholung nicht irgend etwas Neues hervor, ſo könnten unſre Begriffe durch ſie zwar vervielfältiget werden, aber ſie würden ſich nicht über dasjenige hinaus erweitern, was ſie bei der Beobachtung eines einzigen Falles ſind. Jede Erweiterung alſo (ſo wie der Begriff der Kraft oder der Verknüpfung) welche aus der Vielheit ähnlicher Fälle entſteht, muſs durch eine Wirkung dieſer Vielheit erzeugt ſeyn, und wird, ſobald man dieſe Wirkungen verſteht, eben dadurch auch verſtanden werden können.

nen. So bald wir alfo finden, dafs durch die Wiederholung irgend etwas Neues entdeckt oder hervorgebracht ift, fo wird es diefes feyn, worin wir den Urfprung der Kraft fuchen müffen, und wir haben alsdann nicht nöthig, uns nach einem neuen Objekte umzufehen.

Nun ift aber erftens gewifs, dafs die Wiederholung gleicher Objekte in gleichen Verhältniffen des Nach - und Nebeneinanderfeyns nichts Neues in einem von beiden entdeckt, weil wir weder einen Schlufs daraus ziehen, noch es zum Gegenftande unfrer demonftrativen oder wahrfcheinlichen Erkenntnifs machen können, wie fchon oben *) bewiefen ift. Ja gefetzt, wir könnten auch einen Schlufs daraus herleiten, fo würde es uns zu unfrer gegenwärtigen Sache nichts helfen; weil keine Art von Schlufs einen folchen neuen Begriff erzeugen kann, wie der Begriff der Kraft ift; denn wenn wir unfre Vernunft gebrauchen wollen, fo müffen wir vorhero fchon von denen Dingen, welche die Objekte unfrer Schlüffe werden follen, klare Begriffe haben. Der Begriff mufs immer eher da feyn, als das Urtheil; und wenn der eine dunkel ift, fo ift das andre ungewifs; wo der eine fehlt, da mufs auch das andre fehlen.

Zweitens ift es gewifs, das diefe Wiederholung ähnlicher Objekte in ähnlichen Lagen nichts Neues, weder in diefen Objekten, noch in irgend einem

*) Abfchn. 6.

einem äuſsern Körper hervorbringt. Denn man wird leicht einräumen, daſs die verſchiedenen Fälle, welche wir von der Verbindung ähnlicher Urſachen und Wirkungen haben, an und für ſich ganz unabhängig ſind, und daſs die Mittheilung der Bewegung, welche ich in dem gegenwärtigen Augenblicke von dem Anſtoſse zweier Billardkugeln entſtehen ſehe, ganz und gar von einer andern verſchieden iſt, die ich vor einem Jahre von einem ſolchen Stoſse entſtehen ſah; dieſe Stöſse haben keinen Einfluſs auf einander. Sie ſind durch Zeit und Ort gänzlich von einander getrennt, und der eine hätte wirklich ſeyn und Bewegung mittheilen können, ohne daſs der andre jemals zur Wirklichkeit gekommen wäre.

Es wird alſo gar nichts Neues in den Dingen durch ihre beſtändige Verbindung und durch die ununterbrochene Aehnlichkeit ihrer Verhältniſſe des Neben- und Nacheinanderſeyns entdeckt oder hervorgebracht. Dennoch ſind die Begriffe der Nothwendigkeit der Kraft und der Wirkſamkeit von dieſer Aehnlichkeit entſtanden. Dieſe Begriffe ſtellen alſo nichts vor, das den Objekten, welche beſtändig von einander begleitet ſind, angehören ſollte oder könnte. Dieſes iſt ein Argument, welches, wir mögen es von einer Seite prüfen, von welcher wir wollen, immer vollkommen unbeantwortlich befunden wird. Aehnliche Fälle ſind und bleiben die erſte Quelle unſers Begriffs von Kraft und Nothwendigkeit; und dennoch iſt es zugleich auch wahr, daſs

dafs fie durch ihre Aehnlichkeit weder auf einander, noch auf ein Objekt aufser fich Einflufs haben. Wir müffen alfo den nähern Urfprung diefes Begriffs auf einer andern Seite fuchen.

Obgleich die verfchiedenen ähnlichen Fälle, welche den Begriff der Kraft in uns erwecken, keinen Einflufs auf einander haben, und nie eine neue Eigenfchaft in dem Objekte hervorbringen können, welche das Mufter diefes Begriffs wäre, fo bringt doch die Bemerkung diefer Aehnlichkeit eine neue Impreffion in dem Subjekte oder im Gemüthe hervor, welche ihr wahres Mufter ift. Denn nachdem wir die Aehnlichkeit in einer hinlänglichen Anzahl von Beifpielen bemerkt haben, fühlen wir unmittelbar eine Beftimmung des Gemüths, von einem Objekte zu demjenigen überzugehen, was es gewöhnlich begleitet, und es wegen diefem Verhältniffe in einem ftärkern Lichte zu betrachten. Diefe Beftimmung ift die einzige Wirkung der Aehnlichkeit: und fie mufs alfo auch mit der Kraft und der Wirkfamkeit, deren Begriff von der Aehnlichkeit abgeleitet ift, einerlei feyn. Die verfchiedenen Beifpiele einer ähnlichen Begleitung führen uns auf den Begriff der Kraft und Nothwendigkeit. Diefe Fälle find an fich von einander ganz verfchieden, und ihre Vereinigung ift blos im Gemüthe, welches fie bemerkt, und ihre Begriffe im Bewufstfeyn zufammenftellt. Die Nothwendigkeit ift alfo die Wirkung diefer Bemerkung, und ift nichts, als eine innerliche Impreffion des Gemüths,

oder

oder eine Bestimmung, unsre Gedanken von dem einen Objekte auf das andre zu bringen. Ohne die Sache aus diesem Lichte zu betrachten, können wir niemals zu dem entferntesten Begriffe davon gelangen, und könnten ihn weder äussern noch innern Objekten, weder Geistern noch Körpern, weder Ursachen noch Wirkungen zuschreiben.

Die nothwendige Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen ist der Grund unsres Schlusses von der einen auf die andre. Der Grund dieser Schlussart aber ist der Uebergang, der von der angewöhnten Vereinigung entsteht. Diese sind also dieselben.

Der Begriff der Nothwendigkeit entsteht von irgend einer Impression. Nun giebt es keine Impression der Sinne, wodurch dieser Begriff entstehen könnte. Er muss also von einer innern Impression oder von einer Impression der Reflexion herkommen. Nun giebt es keine innerliche Impression, die einigen Bezug auf die gegenwärtige Sache hätte, als diejenige Neigung, welche die Gewohnheit hervorbringt, von einem Dinge zu dem Begriffe desjenigen Dinges zu gehen, was jenes gewöhnlich begleitet. Dies ist also das Wesen der Nothwendigkeit. Also überhaupt, Nothwendigkeit ist Etwas, das blos in dem Subjekte, gar nicht in den Dingen oder Objekten existirt; und es ist uns auch gar nicht möglich, uns nur den entferntesten Begriff davon zu machen, wenn wir sie als eine Eigenschaft in den Körpern ansehen. Wir haben also entweder

gar

gar keinen Begriff von Nothwendigkeit, oder ſie iſt nichts, als die Beſtimmung der Gedanken von Urſachen zu Wirkungen, und von Wirkungen zu Urſachen, nach ihrer durch Erfahrung erlernten Vereinigung überzugehen.

So wie die Nothwendigkeit, welche macht, daſs zweimal zwei vier iſt, oder drei Winkel eines Triangels zwei rechten Winkeln gleich ſind, blos in der Handlung des Verſtandes liegt, wodurch wir dieſe Begriffe betrachten und vergleichen; eben ſo liegt die Nothwendigkeit oder Kraft, welche Urſachen und Wirkungen verknüpft, in der Beſtimmung des Gemüths, von dem einen zum andern zu gehen. Die Wirkſamkeit oder Kraft der Urſachen iſt weder in den Urſachen ſelbſt, noch in der Gottheit, noch in der Konkurrenz dieſer beiden Principien zu ſuchen; ſondern gehört allein der Seele zu, welche die Vereinigung zweier oder mehrerer Objekte in allen vergangenen Fällen betrachtet. In dem Subjekte allein liegt alſo die reale Kraft der Urſachen nebſt ihrer Verknüpfung und Nothwendigkeit.

Ich vermuthe, daſs die gegenwärtige Behauptung unter allen Paradoxen, die ich bisher vorgetragen habe, und in dem Folgenden dieſer Abhandlung noch vortragen werde, das ſtärkſte iſt, und daſs ich alſo allein kraft eines feſten und unerſchütterlichen Beweiſes hoffen kann, der Behauptung Eingang zu verſchaffen, und die veralterten Vorurtheile des Menſchengeſchlechts zu beſiegen. Wie

oft

oft mufsten wir uns nicht vorher, ehe wir noch mit dieſer Theorie ganz bekannt waren, wiederholen, daſs die bloſse Anſchauung zweier Objekte oder Handlungen, wenn ſie gleich im Verhältniſſe ſtehen, uns niemals einen Begriff von Kraft, oder der Verknüpfung, die unter ihnen iſt, geben können: daſs dieſer Begriff aus der Wiederholung ihrer Vereinigung entſteht; daſs die Wiederholung in den Objekten weder etwas Neues entdeckt, noch verurſacht; ſondern daſs ſie blos auf das Gemüth den Einfluſs hat, daſs es ſich an einen beſtimmten Uebergang gewöhnt; daſs dieſer auf Gewohnheit ſich gründende Uebergang alſo mit der Kraft und Nothwendigkeit einerlei iſt, und daſs Letzteres alſo Eigenſchaften von Vorſtellungen, nicht von Dingen ſelbſt, ſind, und daſs ſie innerlich von der Seele gefühlt, aber nicht äuſserlich in den Körpern wahrgenommen werden? Alles Auſserordentliche wird gewöhnlich von Erſtaunen begleitet; und dieſes Erſtaunen verwandelt ſich unmittelbar entweder in den höchſten Grad der Achtung oder der Verachtung, je nachdem wir den Gegenſtand billigen oder misbilligen. Ob mir nun gleich die vorhergehende Schluſsfolge die kürzeſte und bündigſte von der Welt zu ſeyn ſcheint, ſo fürchte ich doch, daſs die Neigung bei den mehreſten Leſern die Oberhand behalten und ihnen ein Vorurtheil gegen dieſe Theorie beibringen werde.

Von dieſer mir nachtheiligen Neigung läſst ſich recht gut ein Grund angeben. Man weiſs, nach

einer

einer gemeinen Bemerkung, daſs das Gemüth einen groſsen Hang hat, ſich mit äuſserlichen Objekten zu beſchäftigen, und mit ihnen die innerlichen Impreſſionen zu verknüpfen, welche ſie veranlaſſen, und welche zu gleicher Zeit mit erſcheinen, da dieſe Objekte ſich den Sinnen entdecken. So wie gewiſſe ſichtbare Objekte allemal von gewiſſen Gerüchen oder Tönen begleitet werden, ſo bilden wir uns natürlicherweiſe eine Verbindung zwiſchen den Gegenſtänden und Beſchaffenheiten ein, obgleich die Beſchaffenheiten von ſolcher Natur ſind, daſs ſie keine ſolche Verbindung zulaſſen, und im Grunde nirgends exiſtiren. Doch hiervon mehr in der Folge *). Unterdeſſen iſt es genug, zu bemerken, daſs derſelbige Hang der Grund iſt, warum wir glauben, daſs die Nothwendigkeit und die Kraft in den Objekten, welche wir betrachten, liegen müſſe, und nicht in dem Gemüthe, welches die Objekte betrachtet; demohngeachtet iſt es uns doch gar nicht möglich, nur den entfernteſten Begriff von dieſer Qualität zu formiren, wenn ſie nicht für eine Beſtimmung des Gemüths genommen wird, von dem Begriffe eines Objekts zu dem Begriffe desjenigen überzugehen, was jenes Ding gewöhnlich begleitet.

Aber ob dieſes gleich die einzige vernünftige Rechtfertigung der Nothwendigkeit iſt, ſo iſt doch der entgegengeſetzte Begriff durch die obenerwähnten Grundſätze dem Gemüthe ſo eingeprägt, daſs ich

*) Th. 4. Abſchn. 5.

ich nicht zweifle, daſs man meine Meinung für ausſchweifend und lächerlich anſehen wird. Wie! wird man ſagen, die Wirkſamkeit der Urſachen ſollte in der Beſtimmung des Gemüths liegen! Als ob die Urſachen nicht ganz unabhängig von der Seele wirkten, und ihre Operation fortſetzen würden, wenn auch gar kein Gemüth exiſtirte, um ſie zu betrachten, oder ſie durch Vernunft zu erkennen. Das Denken mag wol von Urſachen in Anſehung ſeiner Operation abhängen, aber nicht die Urſachen von dem Denken. Denn das hieſse ja die Ordnung der Natur umkehren, und dem die zweite Stelle geben, welchem in der Wirklichkeit die erſte gehört. Jeder Wirkung entſpricht eine proportionirliche Kraft: und dieſe Kraft muſs ihren Sitz in dem Körper haben, welcher wirkt. Benehmen wir der einen Urſache die Kraft, ſo müſſen wir ſie einer andern beilegen: Aber ſie allen Urſachen zu nehmen, und ſie einem Weſen beizulegen, das mit der Urſache oder Wirkung in gar keiner Beziehung ſteht, als nur dadurch, daſs es ſie wahrnimmt, iſt eine erſchreckliche Ungereimtheit, und widerſpricht den allergewiſſeſten Grundſätzen der menſchlichen Vernunft.

Auf alle dieſe Einwürfe kann ich nichts weiter antworten, als daſs der gegenwärtige Fall gerade ſo iſt, als wenn ein Blinder behaupten wollte, er fände eine groſse Menge Ungereimtheiten in der Vorausſetzung, daſs die Scharlachfarbe mit dem Schalle einer Trompete nicht einerlei, und das

Licht nicht daſſelbe wäre, als Solidität. Wenn wir wirklich keinen Begriff von einer Kraft oder Wirkſamkeit in einem Dinge oder von einer realen Verknüpfung zwiſchen Urſachen und Wirkungen hätten, ſo würde es wenig Nutzen haben, zu beweiſen, daſs zu allen Wirkungen nothwendigerweiſe eine Wirkſamkeit erfordert würde. Denn wenn wir ſo ſagen, ſo verſtehen wir ſelbſt nicht, was wir haben wollen, ſondern verwirren unwiſſenderweiſe Begriffe, die gänzlich von einander verſchieden ſind. Ich bin in der That bereit, zuzugeben, daſs verſchiedene Eigenſchaften ſo wohl in den materiellen, als immateriellen Dingen angetroffen werden mögen, mit denen wir ganz und gar unbekannt ſind; und wenn es uns gefällig iſt, dieſe Kraft und Wirkſamkeit zu nennen, ſo wird nur die Welt wenig Nutzen davon haben. Aber wenn wir dieſen Ausdrücken, anſtatt jene unbekannten Eigenſchaften mit denſelben zu bezeichnen, eine Bedeutung von Etwas geben, wovon wir einen klaren Begriff haben, und welches ſich mit den Dingen, worauf wir ſie anwenden, gar nicht verträgt, ſo müſſen ſich Dunkelheit und Irrthum einſchleichen, und wir werden durch eine falſche Philoſophie auf Abwege geführt. Dieſes iſt aber der Fall, wenn wir die Beſtimmung des Denkens auf Dinge übertragen, die von uns verſchieden ſind, und eine reale intelligible Verknüpfung unter ihnen annehmen; da dieſe eine Beſchaffenheit iſt, die allein dem Gemüthe zugehören kann, welches ſie betrachtet.

Was

Was das anbetrift, da man fagt, dafs die Wirkungen der Natur von unfern Gedanken und Schlüffen unabhängig find, fo gebe ich diefes zu; und habe nach diefem Grundfatze felbft bemerkt, dafs die Objekte unter einander die Verhältniffe des Neben- und Nacheinanderfeyns möglich machen; dafs man an ähnlichen Objekten in verfchiedenen Fällen ähnliche Verhältniffe bemerken kann; und dafs alles diefes von dem Gemüthe unabhängig ift, und vor den Wirkungen des Verftandes vorhergeht. Aber wenn wir nun noch weiter gehen, und diefen Objekten auch eine Kraft oder nothwendige Verknüpfung zufchreiben; fo ift diefes Etwas, welches wir auf keine Art an ihnen bemerken können, fondern wir müffen den Begriff davon allein von dem abziehen, was wir innerlich fühlen, wenn wir fie betrachten. Und diefer Behauptung bin ich fo gewifs, dafs ich bereit bin, meine gegenwärtige Schlufsfolge in einen einzelnen Fall zu verwandeln, vermittelft einer Subtilität, welche zu begreifen nicht fchwer feyn wird.

Wenn uns ein Ding vorgeftellt wird, fo erhält unfre Seele unmittelbar auch einen Begriff von dem andern Dinge, das jenes nach der Erfahrung gewöhnlich begleitet; und diefe Beftimmung des Gemüths bringt die nothwendige Verknüpfung diefer Objekte hervor. Aber wenn wir den Gefichtspunkt ändern, und gehen von den Objekten zu den Vorftellungen; fo wird in diefem Falle die Impreffion als die Urfache und der lebhafte Begriff als die

Wir-

Wirkung betrachtet; und ihre nothwendige Verknüpfung ift jene neue Beftimmung, nach welcher wir fühlen, dafs das Gemüth von dem Begriffe des einen Dinges zu dem Begriffe des andern übergeht. Das vereinigende Princip unfrer innerlichen Vorftellungen ift eben fo unverftändlich, als dasjenige, welches die äufsern Objekte vereinigt, und es ift uns auf keine andre Art, als durch Erfahrung bekannt. Die Natur und die Wirkungen der Erfahrung find aber fchon hinreichend erörtert und geprüft. Sie verfchafft uns nie eine Einficht in die innere Struktur oder in die wirkenden Principien der Dinge, fondern gewöhnt das Gemüth blos, von dem einen Gegenftande zum andern überzugehen.

Nun ift es Zeit, alle die verfchiedenen Theile diefer Schlufsreihe zu fammlen, fie unter einander zu verbinden, und dadurch eine beftimmte und genaue Erklärung des Verhältniffes der Urfache und Wirkung zu geben, als welches der Inhalt gegenwärtiger Unterfuchung ift. Wäre es möglich gewefen, eine andre Methode zu befolgen, fo würde diefe Ordnung nicht zu entfchuldigen gewefen feyn, nach der wir erft unfre Schlufsfolge von diefem Verhältniffe prüfen, ehe wir das Verhältnifs felbft erklärt haben. Allein da die Natur des Verhältniffes fo fehr von dem Verhältniffe in der Schlufsfolge felbft abhängt, fo waren wir verbunden, eine, dem Anfcheine nach, verkehrte Methode zu befolgen, und Ausdrücke zu gebrauchen, die wir noch nicht im Stande waren, genau zu definiren,

 oder

oder ihre Bedeutung zu bestimmen. Nunmehro wollen wir diesen Fehler dadurch wieder gut machen, dass wir eine genaue Definition der Ursache und Wirkung geben.

Man kann von diesem Verhältnisse zwei Definitionen geben, welche sich nur dadurch unterscheiden, dass sie ein und dasselbige Ding von verschiedenen Seiten darstellen, und es uns entweder als ein philosophisches, oder als ein natürliches Verhältniss betrachten lassen; entweder als eine Vergleichung zweier Begriffe, oder als eine Vergesellschaftung zwischen denselben. Wir können also eine Ursache definiren als: „Ein Ding, „das vor und neben einem andern ist, und wo„durch alle Dinge, die dem erstern ähnlich sind, „in gleiche Verhältnisse des Vor- und Nebenein„anderseyns mit solchen Dingen gesetzt werden, „die den letztern ähnlich sind.„ Sollte man diese Definition für mangelhaft halten, weil sie von Objekten hergenommen ist, die zu der Ursache gar nicht gehören, so kann man folgende andre Definition an ihre Stelle setzen, nämlich: „Eine Ursache „ist ein Ding, das vor und neben einem andern „ist (in Zeit und Raum an dasselbe grenzt) und das „mit dem andern dermassen vereiniget ist, dass der „Begriff des einen das Gemüth bestimmt, den Be„griff des andern zu denken, und dass die Impres„sion des einen einen lebhaftern Begriff des andern „hervorbringt.„ Sollte man diese Definition wiederum aus eben dem Grunde verwerfen, so kenne

ich

ich kein andres Mittel, als, daſs diejenigen, welche ſo delikat ſind, ſtatt dieſer eine beſſere geben. Ich für meinen Theil muſs mein Unvermögen dazu geſtehen. Wenn ich mit der gröſsten Genauigkeit ſolche Objekte prüfe, welche gewöhnlich Urſachen und Wirkungen genennt werden, ſo finde ich, bei Erwägung eines einzelnen Falles, daſs das eine Objekt vor dem andern vorhergeht und neben ihm iſt, oder daſs es in Raum und Zeit an das andre grenzt, und wenn ich meinen Blick erweitere, um mehrere Fälle zu betrachten, ſo finde ich nur, daſs ähnliche Objekte auch immer in ähnlichen Verhältniſſen des Nach- und Nebeneinanderſeyns ſtehen. Und wiederum, wenn ich den Einfluſs dieſer beſtändigen Angrenzung erwäge, ſo werde ich gewahr, daſs ein ſolches Verhältniſs nie anders ein Objekt der Vernunfterkenntniſs ſeyn und nie anders auf das Gemüth wirken kann, als vermittelſt der Gewohnheit, welche die Einbildungskraft beſtimmt, von dem Begriffe des einen Objekts zu dem Begriffe desjenigen zu gehen, was jenes gewöhnlich begleitet, und von der Impreſſion des einen zu dem lebhaftern Begriffe des andern. So ungewöhnlich dieſe Meinungen auch ſcheinen mögen, ſo halte ich es doch für ganz fruchtlos, mich noch mit einer weitern Unterſuchung oder mit weiterm Nachdenken über dieſe Materie zu beunruhigen, ſondern ich werde mich nur auf ſie als auf ausgemachte Grundſätze ſtützen.

Ich finde nur noch nöthig, bevor ich diese Materie verlasse, einige Korollaria daraus zu ziehen, wodurch sich einige Vorurtheile und gewöhnliche Irrthümer, die sehr oft in der Philosophie geherrscht haben, widerlegen lassen. Erstlich können wir aus dem Vorhergehenden lernen, dass alle Ursachen einartig sind, und dass z. E. kein Grund zu dem Unterschiede da ist, den man zuweilen macht, zwischen einer wirkenden Ursache und einer Ursache sine qua non; oder zwischen wirkenden, formellen und materiellen Ursachen, imgleichen den Mustern und Endursachen. Denn da unser Begriff der Wirksamkeit von der beständigen Verbindung zweier Objekte entstanden ist, so ist da, wo man dieses bemerkt, allemal eine wirkende Ursache; und wo diese Verbindung nicht ist, da kann überhaupt gar keine Ursache irgend einer Art statt finden. Um desselben Grundes willen müssen wir auch den Unterschied zwischen Ursache und Gelegenheit verwerfen, wenn man diesen Ausdrücken eine wesentlich von einander verschiedene Bedeutung zuschreibt. Wenn eine beständige Verbindung mit in dem enthalten ist, was wir Gelegenheit nennen, so ist es eine reelle Ursache. Wenn dieses nicht ist, so ist es überall kein Verhältniss, und kann weder einen Beweis, noch sonst eine Schlussfolge erzeugen.

Zweitens bringt uns derselbige Gang des Räsonnements zu dem Schlusse, dass es nur Eine Art der Nothwendigkeit giebt, so wie man nur

nur Eine Art der Urſachen hat, und daſs alſo der gewöhnliche Unterſchied der moraliſchen und phyſiſchen Nothwendigkeit in der Natur keinen Grund hat. Dieſes erhellet deutlich aus der vorhergehenden Erklärung der Nothwendigkeit. Die beſtändige Verbindung der Objekte nebſt der Beſtimmung des Gemüths macht die phyſiſche Nothwendigkeit aus; und die Abweſenheit der phyſiſchen Nothwendigkeit iſt der Zufall. Da nun die Objekte allemal entweder verbunden ſeyn müſſen, oder nicht, und da das Gemüth allemal entweder beſtimmt ſeyn muſs, von einem Objekte zum andern zu gehen, oder nicht, ſo iſt es unmöglich, noch ein Mittelding zwiſchen dem Zufalle und der abſoluten Nothwendigkeit zuzulaſſen. Die Schwächung dieſer Verbindung oder dieſer Beſtimmung ändert die Natur der Nothwendigkeit nicht; denn es giebt auch in der Wirkſamkeit der Körper verſchiedene Grade der Beſtändigkeit und Stärke, ohne daſs dadurch eine verſchiedene Art dieſes Verhältniſſes hervorgebracht würde.

Der Unterſchied, den wir oft zwiſchen Kraft und Aeuſserung der Kraft machen, iſt ebenfalls grundlos.

Drittens werden wir nun vollkommen im Stande ſeyn, alle den Widerſtreit zu bekämpfen, welchen gegen das vorhergehende Syſtem zu unterhalten, ſo natürlich iſt, da wir uns bemüheten, vermittelſt deſſelben zu beweiſen, daſs die Nothwendigkeit einer Urſache zu jedem Anfange eines

wirk-

wirklichen Seyns nicht auf Beweisen, weder auf Demonstrationen, noch auf Anschauungen beruhen könne. Diese Meinung wird nun nach den vorhergehenden Erklärungen nicht mehr befremdend scheinen. Wenn wir eine Ursache so definiren, dass sie ein Ding sey, das an ein anderes in dem Raume und in der Zeit grenzt, und wo alle Objekte, die dem erstern ähnlich sind, in ein gleiches Verhältniss der Priorität und Kontiguität gegen solche Objekte gesetzt sind, die den letztern ähnlich sind; so können wir leicht begreifen, dass es keine absolute und metaphysische Nothwendigkeit sey, dass jeder Anfang der Wirklichkeit solch ein Ding mit sich führen müsse. Definiren wir eine Ursache als ein Objekt, das vor einem andern vorhergeht und an dasselbe grenzt, und das mit ihm so in der Einbildung vereiniget ist, dass der Begriff des einen das Gemüth bestimmt, den Begriff des andern zu denken, und dass die Impression des einen einen lebhaftern Begriff des andern hervorbringt; so werden wir noch weniger Schwierigkeit finden, dieser Meinung beizustimmen. Ein solcher Einfluss auf das Gemüth ist an sich selbst vollkommen ausserordentlich und unbegreiflich; und wir können von seiner Realität durch nichts, als durch Erfahrung und Beobachtung gewiss werden.

Endlich

Endlich füge ich noch als ein viertes Korollarium hinzu, daſs wir niemals einen Grund haben können, zu glauben, daſs ein Ding wirklich ſey, wovon wir keinen Begriff formiren können. Denn da alle unſre Schlüſſe in Anſehung der Wirklichkeit auf dem Verhältniſſe der urſachlichen Verknüpfung beruhen, und da alle unſre Schlüſſe in Anſehung der urſachlichen Verknüpfung von der durch Erfahrung erkannten Verbindung der Objekte herkommen, und nicht von Schlüſſen oder vom Nachdenken, ſo muſs uns dieſelbige Erfahrung auch einen Begriff von dieſen Objekten geben, und muſs alles Geheimniſsvolle von unſern Schlüſſen entfernen. Dieſes iſt ſo einleuchtend, daſs es kaum unſre Aufmerkſamkeit verdienen würde, wenn wir nicht dadurch gewiſſen Einwürfen dieſer Art, welche gegen die folgenden Behauptungen über Materie und Subſtanz entſtehen möchten, begegnen wollten. Ich brauche nicht erſt zu bemerken, daſs eine vollkommne Erkenntniſs des Objekts nicht nöthig iſt, ſondern nur eine Erkenntniſs ſolcher Eigenſchaften deſſelben, von deren Wirklichkeit wir überzeugt ſind.

Funfzehnter Abſchnitt.

Regeln, nach welchen wir über Urſachen und Wirkungen urtheilen.

Nach der vorhergehenden Theorie giebt es keine Objekte, von denen wir bei ihrer bloſsen Anſchauung, ohne die Erfahrung zu befragen, beſtimmen könnten, daſs ſie die Urſachen von gewiſſen andern Dingen wären; und wiederum keine, von denen man mit Gewiſsheit beſtimmen könnte, daſs ſie nicht die Urſachen gewiſſer Dinge wären. Schöpfung, Vernichtung, Bewegung, Vernunft, Wille; alle dieſe Dinge können ohne Widerſpruch noch von etwas Anderm herkommen, oder ein andres Ding, das wir uns einbilden können, zur Urſache haben. Dieſes wird auch nach Vergleichung der oben gerechtfertigten Grundſätze nicht befremdend ſcheinen, nach denen wir feſtſetzten, daſs die beſtändige Verbindung der Objekte ihre urſachliche Verknüpfung beſtimmt und *) daſs, eigentlich zu reden, nichts einander widerſtreitet, als Exiſtenz und Non-Exiſtenz oder Daſeyn und Nicht-Daſeyn. Wenn ſich nun Dinge nicht widerſtreiten, ſo iſt kein Hinderniſs einer

*) Th. 1. Abſchn. 5.

einer beftändigen Verbindung da, wovon das Verhältnifs der Urfache und Wirkung ganz und gar abhängt.

Da es alfo bei allen Objekten möglich ift, dafs fie Urfachen oder Wirkungen von einander werden können, fo wird es nützlich feyn, einige allgemeine Regeln feftzufetzen, nach welchen wir erkennen können, wenn fie es wirklich find. Alfo

1. Urfache und Wirkung müffen in Raum und Zeit an einander grenzen.

2. Die Urfache mufs eher feyn, als die Wirkung.

3. Es mufs eine beftändige Vereinigung zwifchen der Urfache und der Wirkung feyn. Diefe Eigenfchaft ift es, welche hauptfächlich das Verhältnifs beftimmt.

4. Dieselbige Urfache bringt auch immer diefelbige Wirkung hervor, und diefelbige Wirkung kann nie anders, als von derfelbigen Urfache entftehen. Diefes Princip beruhet auf der Erfahrung, und ift die Quelle der mehreften unfrer vernünftigen Erkenntniffe. Denn wenn wir durch eine deutliche und offenbare Erfahrung die Urfachen und Wirkungen einer Erfcheinung entdeckt haben, fo dehnen wir unfre Bemerkung fogleich unmittelbar auf jede Erfcheinung diefer Art aus, ohne auf die beftändige Wiederholung zu warten, durch welche zuerft der Begriff diefes Verhältniffes entftanden ift.

5. Noch ift ein andrer Grundfatz, welcher an dem vorigen hängt, nämlich, dafs, wenn verfchiedene Dinge dieselbige Wirkung haben, diefes vermittelft einer gewiffen Eigenfchaft gefchehen müffe, die ihnen gemein feyn mufs. Denn da gleiche Wirkungen gleiche Urfachen erfordern, fo müffen wir die urfachliche Verknüpfung allemal demjenigen Umftande zufchreiben, worin wir eine Aehnlichkeit entdecken.

6. Das folgende Princip beruhet auf demfelben Grunde.

Der Unterfchied der Wirkungen zweier ähnlichen Dinge mufs von demjenigen Theile herkommen, worinnen fie unterfchieden find. Denn weil ähnliche Urfachen allemal ähnliche Wirkungen hervorbringen, fo müffen wir fchliefsen, wenn wir unfre Erwartung in irgend einem Falle getäufcht finden, dafs diefe Unregelmäfsigkeit von einer Verfchiedenheit in den Urfachen herrühre.

7. Wenn ein Ding ab- oder zunimmt, mit der Ab- oder Zunahme feiner Urfache, fo mufs es als eine zufammengefetzte Wirkung betrachtet werden, welche von den verfchiedenen Theilen der Urfache herrührt. Man kann vorausfetzen, dafs die Abwefenheit oder Gegenwart des einen Theils der Urfache auch allemal von der Abwefenheit oder Gegenwart eines proportionirlichen Theils der Wirkung begleitet ift. Diefe beftändige Verbindung beweifet hinlänglich, dafs der eine Theil die Urfache des andern ift. Jedoch müffen wir uns wohl

in Acht nehmen, einen folchen Schlufs nicht aus wenigen Erfahrungen zu ziehen. Ein gewiffer Grad Wärme giebt Vergnügen; wenn man diefen Grad vermindert, fo vermindert fich auch das Vergnügen; aber es folgt nicht, dafs, wenn man fie bis über einen gewiffen Grad vermehrt, fich die angenehme Empfindung gleicherweife vermehren werde; denn wir finden, dafs fie in Unluft ausartet.

8. Die achte und letzte Regel, welche ich erwähnen will, ift, dafs ein Ding, welches eine Zeitlang bei feiner vollkommnen Exiftenz ohne Wirkung ift, nicht die einzige Urfache diefer Wirkung ift, fondern dafs es noch den Beiftand andrer Principien bedarf, welche feinen Einflufs und feine Wirkfamkeit befördern müffen. Denn da gleiche Wirkungen nothwendigerweife aus gleichen Urfachen folgen, und in Zeit und Raum an einander grenzen, fo mufs eine kurze Scheidung derfelben fogleich zeigen, dafs diefe Urfachen nicht mehr vollftändig find.

Diefes ift nun die ganze Logik, die ich als brauchbar in meinen Schlüffen anzuwenden gedenke; und vielleicht war auch felbft diefe nicht einmal fo nothwendig, fondern hätte leicht von den natürlichen Principien unfres Verftandes können vertreten werden. Unfre Meifter der Schulen und Lehrer der Logik zeigen keine folche Erhabenheit über die gewöhnlichen Menfchen in ihrer Vernunft und in ihrer Gefchicklichkeit, dafs fie uns dadurch eine Neigung beibringen follten, ihnen in dem Studio

dio eines langen Syftems von Regeln und Vorfchriften nachzuahmen, um dadurch unfre Urtheilskraft zu regieren. Alle Regeln diefer Art find leicht zu erfinden, aber aufserordentlich fchwer in der Anwendung; und felbft die Erfahrungsphilofophie, welche doch die natürlichfte und einfachfte zu feyn fcheint, erfordert die gröfste Stärke des menfchlichen Urtheilsvermögens. Da ift keine Erfcheinung in der Natur, die nicht zufammengefetzt, und von fo mancherlei verfchiedenen Umftänden modificirt wäre, fo dafs wir, um zu einem entfcheidenden Punkte zu gelangen, alles forgfältig abfondern müffen, was überflüffig ift, und dafs wir durch immer neue Verfuche erforfchen müffen, ob jeder Umftand des erften Verfuchs auch wefentlich dazu gehört. Diefe neuen Verfuche müffen dann wieder auf gleiche Art geprüft werden; fo dafs die anhaltendfte Standhaftigkeit dazu gehört, um bei unferm Unterfuchen beharrlich zu bleiben, und der gröfste Scharffinn, um den rechten Weg unter den fo mannichfaltigen, die fich uns anbieten, zu wählen. Wenn diefes nun der Fall in der Phyfik ift, wie vielmehr wird er es nicht in der Pfychologie feyn, wo die Verwickelung der Umftände weit gröfser ift, und wo diejenigen Vorftellungen und Gefinnungen, welche zu einer Handlung des Gemüths wefentlich gehören, fo eingehüllt und fo dunkel find, dafs fie fich oft der allerfchärfften Aufmerkfamkeit entziehen, und nicht nur ihren Urfachen nach unerklärbar, fondern felbft ihrer Exiftenz nach unbekannt find?

ſind? Ich beſorge eher, daſs der kleine Fortſchritt, den ich durch meine Unterſuchungen mache, dieſer Bemerkung mehr das Anſehen einer Vertheidigung meiner ſelbſt, als einer Groſsſprecherei geben wird.

Wenn mich irgend etwas über dieſen Punkt beruhigen kann, ſo iſt es das, daſs ich mich bemühe, die Sphäre meiner Erfahrungen, ſo viel nur immer möglich, zu erweitern; um deswillen wird man nicht glauben, daſs es auſser meinem Wege liege, wenn ich hier das vernünftige Erkenntniſsvermögen der Thiere eben ſo wohl unterſuche, als das der menſchlichen Geſchöpfe.

Sechzehnter Abſchnitt.

Von der Vernunft der Thiere.

Die nächſte Thorheit nach der, daſs man eine evidente Wahrheit ableugnet, iſt, daſs man ſich zu viel Mühe giebt, ſie zu vertheidigen; und mir ſcheint keine Wahrheit einleuchtender zu ſeyn, als daſs die Thiere mit einem Denkvermögen und mit Vernunft eben ſo gut verſehen ſind, als die Menſchen. Die Beweiſe liegen in dieſem Falle ſo deutlich vor unſern Augen, daſs ſie ſelbſt der Dümmſte und Unwiſſendſte nicht überſehen kann.

Alle unſre Schlüſſe über Thatſachen gründen ſich auf eine gewiſſe Art von Analogie, welche uns beſtimmt, von einer Urſache dieſelbigen Erfolge

zu erwarten, die wir von ähnlichen Urſachen ſchon vorher erfahren haben. Sind die Urſachen völlig einerlei, ſo iſt die Analogie vollkommen, und man hält die daraus gezogene Folgerung für gewiſs und unſtreitig. Denn kein Menſch hegt den geringſten Zweifel, daſs ein Stück Eiſen, das er ſieht, ebenfalls Schwere und Feſtigkeit haben werde, ſo wie er es in allen übrigen Fällen bemerkt hat. Sind aber die Dinge ſich weniger ähnlich; ſo iſt auch die Analogie weniger vollkommen, und der Schluſs iſt weniger zuverläſſig; wiewol er noch immer einige Kraft hat, nach Proportion des Grades der Gleichartigkeit und Aehnlichkeit. Nach dieſer Art zu ſchlieſsen werden die anatomiſchen Beobachtungen, die an einem Thiere gemacht werden, auf alle Thiere ausgedehnt; und es iſt gewiſs, daſs, wenn zum Beiſpiel deutlich bewieſen iſt, daſs der Umlauf des Bluts in einem Thiere, als im Froſche oder Fiſche, wirklich ſey, daraus eine ſtarke Vermuthung entſteht, daſs er in allen ſeyn werde. Dieſe analogiſchen Beobachtungen kann man nun noch weiter treiben, und auch auf die Materie anwenden, wovon wir gegenwärtig handeln; und eine Theorie, wodurch wir die Wirkungen des Verſtandes, oder den Urſprung und den Zuſammenhang der Gemüthsbewegungen in dem Menſchen erklären, wird um ſo mehr Beifall verdienen, wenn wir finden, daſs vermittelſt derſelbigen Theorie auch alle Erſcheinungen in allen andern Thieren erklärt werden können.

Wir

Wir ſind uns bewuſst, daſs wir bei Erwählung gewiſſer Mittel zu gewiſſen Zwecken, durch Vernunft und Abſicht geleitet werden, und daſs wir nicht ohne es zu wiſſen und blos zufällig ſolche Handlungen begehen, die zur Erhaltung unſrer ſelbſt, zur Erreichung der Luſt und zur Vermeidung der Unluſt dienen. Wenn wir daher in Millionen Fällen andre Kreaturen ähnliche Handlungen thun, und ſie ſich nach ähnlichen Endzwecken beſtimmen ſehen, ſo zwingen uns alle Principien der vernünftigen Erkenntniſs der Wahrſcheinlichkeit mit unwiderſtehlicher Gewalt, auch das wirkliche Daſeyn einer ähnlichen Urſache zu glauben. Es iſt nach meiner Meinung völlig unnöthig, dieſen Beweis durch Aufzählung beſonderer Fälle zu erläutern. Die geringſte Aufmerkſamkeit verſchafft uns deren mehr, als wir brauchen. Die Aehnlichkeit zwiſchen den Handlungen der Thiere und der Menſchen iſt in dieſer Rückſicht ſo groſs, daſs wir nur die nächſte Handlung des erſten Thiers, das uns einfällt, vornehmen dürfen, um eine unleugbare und ſichere Beſtätigung der gegenwärtigen Theorie zu finden.

Dieſe Theorie iſt auch eben ſo nützlich, als leicht, und verſchafft uns eine Art von Probierſtein, wodurch wir jedes Syſtem in dieſer Art der Philoſophie prüfen können. Wir ſchlieſsen von der Aehnlichkeit der äuſserlichen Handlungen der Thiere mit unſern eignen, daſs ihre innerlichen ebenfalls den unſrigen ähnlich ſeyn werden; und

wenn

wenn wir daſſelbige Princip des Schlieſsens einen Schritt weiterhin anwenden, ſo werden wir ſchlieſsen, daſs, weil unſre innerlichen Handlungen ſich ähnlich ſind, auch die Urſachen, von welchen ſie herkommen, einander ähnlich ſeyn müſſen. Wenn wir alſo eine Hypotheſe für geſchickt halten, eine Gemüthshandlung zu erklären, die Menſchen und Thieren gemein iſt, ſo müſſen wir dieſelbe Hypotheſe bei beiden gelten laſſen; und ſo wie jede wahre Hypotheſe dieſe Probe aushalten muſs, ſo getraue ich mir zu behaupten, daſs keine falſche je im Stande ſeyn wird, ſie zu beſtehen. Der gemeine Fehler derer Syſteme, welche die Philoſophen gebraucht haben, um von den Handlungen des Gemüths Rechenſchaft zu geben, iſt, daſs ſie bei dem Denken ſolche Subtilitäten und Feinheiten annehmen, daſs die Möglichkeit davon nicht nur die Fähigkeit der bloſsen Thiere, ſondern auch ſelbſt der Kinder und des gemeinen Volks in unſerm eignen Geſchlechte weit überſchreitet; welche doch derſelben Bewegungen und derſelben Gemüthsveränderungen fähig ſind, als Perſonen von dem vollkommenſten Geiſte und dem ausgebildetſten Verſtande. Dergleichen Subtilitäten ſind ein klarer Beweis von der Falſchheit eines Syſtems, ſo wie umgekehrt die Simplicität und Leichtigkeit ein Beweis für die Wahrheit einer Theorie ſind.

Laſſet uns alſo unſer gegenwärtiges Syſtem über die Natur des Verſtandes dieſer entſcheidenden Probe unterwerfen, und laſst uns ſehen, ob es

uns

uns für die Erkenntnifsart der Thiere eben fo gut einen Erklärungsgrund geben wird, als für die Erkenntniffe der Menfchen.

Hier müffen wir einen Unterfchied machen zwifchen folchen Handlungen der Thiere, die von ganz gemeiner Art find, und mit ihren gewöhnlichen Fähigkeiten übereinzuftimmen fcheinen, und zwifchen folchen, die aufserordentliche Beifpiele ihrer Scharffichtigkeit find, und die fie bisweilen um ihrer Selbfterhaltung oder der Fortpflanzung ihres Gefchlechts willen begehen. Ein Hund, welcher Feuer und fteile Abfchüffe vermeidet, der vor Fremden läuft und feinen Herrn liebkofet, giebt uns ein Beifpiel der erftern Art. Ein Vogel, der mit fo vieler Sorgfalt und Gefchicklichkeit einen Ort und Materialien zu feinem Nefte fucht, und eine beftimmte Zeit zu einer bequemen Jahrszeit auf feinen Eiern fitzt, und fie mit aller Vorficht, deren ein Chymiker bei dem feinften Verfuche nur fähig ift, brütet, giebt uns ein deutliches Beifpiel der andern Art.

Was die erfte Art der Handlungen anbetrifft, fo behaupte ich, dafs fie von einer Schlufsfolge herrühren, die an fich felbft von derjenigen, die in der menfchlichen Natur erfcheint, nicht verfchieden ift, und welche auf eben den Grundfätzen beruhet. Zu allererft ift nothwendig, dafs ihrem Gedächtniffe oder ihren Sinnen unmittelbar eine Impreffion vorgeftellt werde, die der Grund ihres Urtheils feyn könne. Aus dem Tone der Stimme

schliesst der Hund auf seines Herrn Zorn, und sieht seine Strafe vorher. Von einer gewissen Empfindung, die ihm sein Geruch verursacht, urtheilt er, dass sein Wildpret nicht weit von ihm seyn müsse.

Zweitens ist der Schluss, den er aus der gegenwärtigen Impression zieht, auf Erfahrung und auf seine Beobachtung der Verbindung der Dinge in vergangenen Fällen gebauet. So wie sich die Erfahrung verändert, so ändert er seine Schlüsse. Lasst eine Zeitlang auf ein gewisses Zeichen oder auf eine gewisse Bewegung ein Klopfen folgen, und hernach auf ein andres Zeichen; und er wird gewiss nach und nach verschiedene Schlüsse seiner neuesten Erfahrung gemäs daraus ziehen.

Es scheint also offenbar zu seyn, dass so wohl Thiere als Menschen einige Dinge aus der Erfahrung lernen, und aus der Erfahrung schliessen, dass dieselbigen Erfolge auch immer aus denselbigen Ursachen entspringen. Durch dieses Princip werden sie mit den alltäglichen Eigenschaften der äussern Objekte bekannt, und sammeln sich von ihrer Geburt an, nach und nach eine Erkenntniss von der Natur des Feuers, des Wassers, der Erde, der Steine, der Höhe und Tiefe u. s. w., und von den Wirkungen, welche aus ihren Operationen entstehen. Die Unwissenheit und Unerfahrenheit der Jungen ist deutlich unterschieden von der Geschicklichkeit und Scharfsinnigkeit der Alten, die durch lange Erfahrung gelernt haben, das Unangenehme

und

und Schädliche zu vermeiden, und dem nachzuſtreben, was ihnen Bequemlichkeit oder Vergnügen verſchafft. Ein Pferd, das lange im Reuten geübt iſt, lernt die Höhe und Breite genau kennen, über die es ſpringen kann, und wird nie etwas wagen, das ſeine Stärke und Geſchicklichkeit überſteigt. Ein alter Jagdhund überläſst den ermüdendern Theil der Jagd den jüngern, und ſtellt ſich ſo, daſs ihm der Haaſe auf ſeiner Rückkehr in die Klauen fallen muſs; die Vermuthungen, die er bei dieſer Gelegenheit macht, gründen ſich auf nichts anders, als auf Beobachtung und Erfahrung.

Noch deutlicher kann man dieſes an den Wirkungen der Zucht und des Abrichtens von den Thieren ſehen, indem man ihnen durch eine geſchickte Anwendung von Belohnungen und Beſtrafungen eine Reihe Handlungen beibringen kann, die ihren natürlichen Inſtinkten und Neigungen geradezu widerſprechen. Oder iſt es etwa nicht die Erfahrung, welche macht, daſs ein Hund ſich vor dem Schmerze fürchtet, wenn ihr ihm drohet, oder wenn ihr die Peitſche aufhebt, ihn zu ſchlagen? Iſt es nicht ebenfalls die Erfahrung, welche macht, daſs er auf ſeinen Namen hört, und daſs er aus einem ſo willkürlichen Zeichen ſchlieſst, daſs ihr vielmehr ihn als einen ſeiner Kammeraden meint, und daſs ihr die Abſicht habt, ihn zu rufen, wenn ihr ſeinen Namen auf eine gewiſſe Art, mit einem gewiſſen Tone und Accente ausſprecht?

In allen dieſen Fällen können wir ſehen, daſs das Thier aus einer Thatſache einen Schluſs macht, der über das hinausgeht, was unmittelbar ſeine Sinne berührt, und daſs ſich dieſer Schluſs allemal auf vergangene Erfahrung gründet, indem das Geſchöpf von dem gegenwärtigen Dinge dieſelben Folgen erwartet, welche es durch Beobachtung ſchon bei ähnlichen Dingen gefunden hat.

Es iſt unmöglich, daſs dieſe Folgerung des Thiers, auf die Einſicht einer langen Reihe von Gründen oder Principien beruhen ſollte, durch welche er ſchlöſſe, daſs mit gleichen Objekten auch immer gleiche Erfolge verknüpft ſeyn müſsten, und daſs der Lauf der Natur in ſeinen Wirkungen immer gleichförmig ſeyn werde. Denn wenn es wirklich einige Beweisthümer von dieſer Art giebt, ſo liegen ſie doch gewiſs viel zu verſteckt, und ſind viel zu abſtrus, als daſs ſie von ſo unvollkommnen Weſen ſollten bemerkt werden können. Die Thiere werden alſo gewiſs nicht durch allgemeine Vernunftprincipien in dieſen Folgerungen geleitet: aber auch die Kinder nicht; auch der gröſste Theil des menſchlichen Geſchlechts in ſeinen gewöhnlichen Handlungen und Urtheilen nicht: aber auch ſelbſt die Philoſophen nicht. Denn dieſe ſind in dem handelnden Theile des Lebens in den hauptſächlichſten Stücken, mit dem gemeinen Menſchen einerlei, und werden von einerlei Geſetzen regiert. Die Natur muſste für ein leichteres Triebrad ſorgen, das von allgemeinerm Gebrauch und ſicherer

in

in der Anwendung war, als die ſich ſpät entwickelnde abſtrakte Vernunft; eine Handlung von ſo unendlicher Wichtigkeit im Leben, wie das Schlieſsen der Wirkungen aus ihren Urſachen iſt, konnte ſie unmöglich dem ungewiſſen Laufe der Vernunftſchlüſſe und des Räſonnements anvertrauen. Iſt dieſes in Anſehung der Menſchen gewiſs, ſo ſcheint es in Beziehung auf die niedrigere thieriſche Natur noch gewiſſer zu ſeyn; und ſteht der Schluſs bei dem einen Falle einmal recht feſt, ſo iſt nach allen Regeln der Analogie ſehr ſtark zu vermuthen, daſs er auch in allen übrigen ohne Ausnahme und Vorbehalt gelten werde. Die Gewohnheit iſt es allein, welche die Thiere antreibt, bei einem Dinge, das ihre Sinne afficirt, ſich dasjenige zum Voraus vorzuſtellen, was es gewöhnlich begleitet, und was ihre Einbildungskraft zwingt, bei der Erſcheinung des einen das andre ſich auf die ganz eigenthümliche Art vorzuſtellen, die wir Glauben nennen. Man kann von dieſer Wirkung keine andre Erklärung geben. Der Grund davon iſt in allen empfindenden Weſen, die uns durch Erfahrung bekannt ſind, ſo wohl höherer als niederer Ordnung, einerlei *).

Laſst

*) Da alle Schlüſſe in Anſehung der Thatſachen oder der Urſachen allein von der Gewohnheit herrühren, ſo kann man fragen, wie es zugeht, daſs die Thiere von den Menſchen im Schlieſsen ſo weit übertroffen werden, und warum unter den Menſchen

Lafst einmal einen Philofophen einen Verfuch machen, und ihn die Handlung des Gemüths erklären, welche wir Glauben nennen, lafst ihn einmal eine Erklärung von den Gründen geben, von welchen er herkömmt, ohne dafs er den Einflufs der

Menfchen felbft einer den andern fo fehr übertrifft. Hat nicht dieselbige Gewohnheit auch denfelbigen Einflufs auf alle?

Wir wollen hier ganz kurz den grofsen Unterfchied des Verftandes unter den Menfchen zu erklären fuchen: denn hieraus wird auch der Grund des Unterfchieds zwifchen Menfchen und Thieren leicht begriffen werden.

1) Wenn wir eine Zeitlang gelebt haben, und an die Gleichförmigkeit der Natur gewöhnt find; fo erlangen wir eine allgemeine Fertigkeit, allemal das Bekannte auf das Unbekannte anzuwenden, und uns vorzuftellen, dafs das letztere dem erftern gleiche. Vermöge diefes allgemeinen durch Gewohnheit gegründeten Princips betrachten wir felbft einen Verfuch als den Grund eines Schluffes, und erwarten mit einem gewiffen Grade von Gewifsheit einen ähnlichen Erfolg, wenn nur der Verfuch genau veranftaltet, und die wirkenden Dinge von allen fremden Umftänden befreiet gewefen find. Man betrachtet es daher als eine Sache von grofser Wichtigkeit, die Folgen der Dinge zu beobachten; und da ein Menfch den andern an Aufmerkfamkeit, Gedächtnifs und Beobachtungsgeift weit übertrifft, fo wird diefes einen fehr grofsen Unterfchied unter ihren vernünftigen Erkenntniffen machen.

2) Wenn

der Gewohnheit auf die Einbildungskraft dabei zu Hülfe nimmt, und laſst ihn ſodann ſeine Hypotheſe auf Menſchen und Thiere zugleich anwenden; und wenn ihm dieſes gelungen iſt, ſo verſpreche ich, mich ſogleich zu ſeiner Meinung zu bekennen. Aber

2) Wenn ein Zuſammenfluſs von vielen Urſachen da iſt, die ſämmtlich nur Eine Wirkung hervorbringen, ſo kann ein Subjekt mehrere davon begreifen, als ein andres, es kann der eine geſchickter ſeyn, das ganze Syſtem der Urſachen zu faſſen, und ihre Folgen richtig abzuleiten.

3) Der eine Menſch kann eine Kette von Schlüſſen länger verfolgen, als der andre.

4) Wenig Menſchen können das Denken lange aushalten, ohne dabei die Begriffe zu verwirren, und den einen für den andern zu nehmen; und von dieſer Schwachheit giebt es verſchiedene Grade.

5) Der Umſtand, von welchem die Wirkung abhängt, iſt oft in andern Umſtänden, welche fremd ſind und von auſsen kommen, verſteckt. Die Abſonderung deſſelben erfordert daher oft groſse Aufmerkſamkeit, Sorgfalt und Scharfſinn.

6) Es iſt eine ſehr kitzliche Unternehmung, aus einzelnen Beobachtungen allgemeine Grundſätze zu machen; und es iſt nichts gewöhnlicher, als daſs Menſchen aus Uebereilung oder wegen der Eingeſchränktheit ihrer Erkenntniſs, indem ſie das Objekt nicht von allen Seiten erwägen, Fehler hierin begehen.

7) In Schlüſſen nach der Analogie wird derjenige, der die gröſste Erfahrung oder die gröſste Geſchick-

Aber zu gleicher Zeit fordere ich es auch als eine billige Bedingung, dafs mein Syftem, wenn es das einzige ift, das allen diefen Zwecken entfpricht, als befriedigend und überzeugend angenommen werden möge. Dafs es aber das einzige fey, ift ohne fernern Beweis klar. Die Thiere erkennen gewifs niemals eine reale Verknüpfung unter den Objekten. Sie fchliefsen alfo nach Erfahrung von dem einen auf das andre. Sie können niemals aus objektiven Gründen einen allgemeinen Schlufs machen, dafs folche Dinge, die fie nicht erfahren haben, denen ähnlich feyn werden, wovon fie Erfahrung gehabt haben. Die Erfahrung wirkt alfo allein vermittelft der Gewohnheit auf fie. Alles diefes war hinlänglich einleuchtend in Beziehung auf den Menfchen; und in Anfehung der Thiere ift nicht der geringfte Grund da, hier einen Irrthum zu vermuthen; und man mufs geftehen, dafs diefes eine

ftarke

Gefchicklichkeit hat, fich auf eine Menge analoger Fälle fogleich zu befinnen, der befte feyn.

8) Die Neigungen, welche von Vorurtheilen, Erziehung, Leidenfchaft, Partheilichkeit u. f. w. herrühren, find dem einen Subjekte mehr eigen, als dem andern.

9) Bücher und Umgang erweitern den Bezirk der Erfahrung und der Gedanken bei dem einen weit mehr, als bei dem andern.

Man würde leicht noch mehrere Umftände entdecken können, die einen Unterfchied des Verftandes bei den Menfchen bewirken.

ſtarke Beſtätigung, oder vielmehr ein unüberwindlicher Beweis meines Syſtems ſey.

Allein obgleich die Thiere viele ihrer Erkenntniſſe der Erfahrung zu verdanken haben, ſo bekommen ſie doch auch viele unmittelbar von der Natur; welche die Fähigkeiten, die ſie bei gewöhnlichen Gelegenheiten beweiſen, weit überſteigen, und in welchen ſie, auch bei der längſten Uebung und Erfahrung, wenig oder gar nicht weiter kommen. Wir nennen dieſe Inſtinkte, und bewundern ſie als etwas ganz Auſserordentliches, das durch keine Unterſuchung des menſchlichen Verſtandes befriedigend erklärt werden kann. Aber unſre Verwunderung wird vielleicht aufhören oder ſich wenigſtens vermindern, wenn wir erwägen, daſs unſer Vermögen, aus der Erfahrung zu ſchlieſsen, das wir mit den Thieren gemein haben, und wovon unſer ganzes handelndes Leben abhängt, nichts als eine Art von Inſtinkt oder mechaniſcher Kraft ſey, die in uns wirkt, ohne daſs wir ſelbſt ſie kennen; und die in ihren vornehmſten Wirkungen nicht durch ſolche Verhältniſſe oder Vergleichungen der Begriffe gewirkt wird, welche die eigenthümlichen Gegenſtände unſrer intellektuellen Fähigkeiten ſind. Ob es gleich ein verſchiedener Inſtinkt iſt, ſo iſt dasjenige, welches den Menſchen das Feuer vermeiden lehrt, doch eben ſo wohl ein Inſtinkt, als dasjenige, was dem Vogel mit ſo vieler Genauigkeit die Kunſt beibringt, ſeine Eier auszubrüten, und die ganze Oekonomie und die Ordnung,

ſeine

ſeine Jungen zu ernähren. Ja die ganze Vernunft ſelbſt iſt nichts, als **ein wundervoller unerklärlicher Inſtinkt** in unſrer Seele, der uns eine gewiſſe Menge von Begriffen zuführt, und ſie nach ihren beſondern Lagen und Verhältniſſen mit beſondern Eigenſchaften verſieht.

Vier-

Vierter Theil.

Von den skeptischen und andern philosophischen Systemen.

Erster Abschnitt.

Von dem Skepticismus in Ansehung der Vernunft.

In allen demonstrativen Wissenschaften sind die Gesetze gewiss und untrüglich; aber wenn wir sie anwenden, so kann es vermöge unsrer ungewissen und trüglichen Fähigkeiten leicht geschehen, dass wir von ihnen abweichen und in Irrthum fallen. Daher müssen wir nach jedem Schlusse ein neues Urtheil fällen, das unser erstes Urtheil oder den Glauben daran wieder zweifelhaft macht und läutert; und wir müssen unsern Gesichtspunkt immer mehr erweitern, um eine Art von Geschichte von allen den Fällen zu erhalten, wo uns unser Verstand getäuscht hat, verglichen mit denen, wo sein Zeugniss richtig und treu war. Unsre Vernunft muss als eine Art von Ursache betrachtet werden, wovon die Wahrheit die natürliche Wirkung ist; aber als eine solche, welche durch die Unterbrechung andrer Ursachen und durch die Unbeständigkeit unsrer Seelenkräfte öfters gehindert werden kann.

Dem-

Demnach wird alſo alle Erkenntniſs nur eine wahrſcheinliche Erkenntniſs ſeyn können; und dieſe Wahrſcheinlichkeit iſt gröſser oder kleiner, je nachdem wir unſern Verſtand als wahrhaftig oder als betrügeriſch durch Erfahrung erkannt haben, und nachdem die Frage ſelbſt einfach und leicht, oder zuſammengeſetzt und ſehr verwickelt iſt.

Kein Algebraiſt und kein Mathematiker iſt ſo erfahren in ſeiner Wiſſenſchaft, daſs er ein völliges Vertrauen auf eine Wahrheit, die er erſt entdeckt hat, ſetzen, oder ſie für etwas mehr als bloſse Wahrſcheinlichkeit ausgeben könnte. Mit jedem Male, da er ſeine Beweiſe wieder durchgeht, wächſt ſein Vertrauen; aber doch noch weit mehr durch den Beifall ſeiner Freunde; und den höchſten Grad der Zuverſicht gewinnt er durch den allgemeinen Beifall und durch die allgemeine Beiſtimmung der gelehrten Welt. Nun iſt aber offenbar, daſs dieſes allmälige Wachſen der Ueberzeugung nichts iſt, als ein Zuſatz neuer Wahrſcheinlichkeiten, und daſs es blos von der beſtändigen Vereinigung der Urſachen und Wirkungen nach der vergangenen Erfahrung und Beobachtung herrührt.

In Rechnungen von einiger Länge oder Wichtigkeit trauet der Kaufmann ſelten der untrüglichen Gewiſsheit der Zahlen mit vollkommner Sicherheit; ſondern er bringt durch die künſtlichen Einrichtungen im Rechnen eine gröſsere Wahrſcheinlichkeit hervor, als welche Geſchicklichkeit und Erfahrenheit des Rechnungsführers geben können. Denn

das

das iſt offenbar ſchon ein Grad von Wahrſcheinlichkeit; ob er gleich noch ungewiſs und veränderlich iſt, nach den verſchiedenen Graden ſeiner Geſchicklichkeit und nach der Länge der Rechnung. Da nun niemand behaupten wird, daſs unſre Ueberzeugung bei einem langen Zählen mehr als Wahrſcheinlichkeit iſt, ſo kann ich ſicher behaupten, daſs es ſchwerlich einen Satz in Anſehung der Zahlen giebt, von dem wir eine gröſsere Gewiſsheit haben könnten. Denn es iſt leicht möglich, durch allmäliges Zuſammenziehen der Zahlen, die längſten Additionsreihen zu den einfachſten Aufgaben zurückzubringen, denn man kann ſie in ein Exempel von zwei Reihen formiren; und eben darum laſſen ſich die beſtimmten Grenzen zwiſchen dem Wiſſen und der wahrſcheinlichen Erkenntniſs nicht ganz beſtimmt und genau angeben, und es iſt nicht möglich, diejenige Zahl zu entdecken, wo die eine Erkenntniſsart ſich endet und die andre ſich anfängt. Dennoch aber iſt wiſſenſchaftliche und wahrſcheinliche Erkenntniſs von ſo entgegengeſetzter und widerſprechender Natur, daſs ſie gar nicht unmerklich in einander übergehen können, denn ſie können gar nicht getheilt werden, und müſſen entweder ganz gegenwärtig oder ganz abweſend ſeyn. Denn wenn ein einzelner Theil gewiſs wäre, der hinzukäme, ſo würde es ein jeder ſeyn, folglich auch das Ganze oder die Totalſumme; man müſste denn behaupten wollen, das Ganze ſey von allen ſeinen Theilen verſchieden. Ich hatte bisher im-

immer gefagt, dafs diefes gewifs wäre; aber ich befinne mich, dafs es eben fo wie jede andre vernünftige Erkenntnifs ausarten und aus einer wiffenfchaftlichen Erkenntnifs eine blos wahrfcheinliche werden mufs.

Wenn alfo alles Wiffen fich zuletzt in Wahrfcheinlichkeit auflöfet, und diefelbige Natur von derjenigen Klarheit erhält, die im gemeinen Leben ftatt findet, fo müffen wir diefe letztere Art von Erkenntnifs noch unterfuchen, und fehen, auf welchen Gründen fie errichtet ift.

Bei jedem Urtheile, es mag nun blos wahrfcheinlich oder wiffenfchaftlich gewifs feyn, müffen wir allemal das erfte Urtheil, welches aus der Natur des Objekts genommen ift, durch ein andres aus der Natur des Verftandes berichtigen. Es ift zwar wahr, dafs ein Menfch von gefunden Sinnen und langer Erfahrung eine gröfsere Ueberzeugung von feinen Meinungen haben kann, und fie auch gewöhnlich hat, als ein fchwacher und unwiffender Menfch, und dafs unfre Meinungen auch bei uns felbft verfchiedene Grade des Anfehens haben, nach dem verfchiedenen Maafse der Vernunft und der Erfahrung, womit fie erkannt find. Aber felbft bei einem Menfchen von den beften Sinnen und der längften Erfahrung ift doch diefes Anfehen niemals ganz vollkommen; weil fich felbft ein folcher noch mancher Irrthümer aus der vorigen Zeit bewufst feyn, und daher für die Zukunft etwas Aehnliches beforgen mufs. Hier entfteht alfo eine

neue

neue Art von Wahrscheinlichkeit, wodurch die erste verbessert und in Ordnung gebracht, und ihr richtiges Maas und Verhältniſs bestimmt wird. So wie nun die Demonstration der Aufsicht der Wahrscheinlichkeit unterworfen ist, so ist die Wahrscheinlichkeit wieder mit einer neuen Prüfung, vermittelst einer Handlung des Nachdenkens, verbunden, worinnen die Natur unsres Verstandes und unsre Schlüsse von der ersten Wahrscheinlichkeit unsre Objekte werden.

Nachdem wir nun auf diese Art bei jeder Wahrscheinlichkeit auſser der ursprünglichen Ungewiſsheit, die dem Subjekte anhängt, noch eine neue Ungewiſsheit gefunden haben, die von der Schwäche desjenigen Vermögens herrührt, welches urtheilt, und nachdem wir diese zusammen verglichen haben, so verbindet uns unsre Vernunft, einen neuen Zweifel zuzulassen, der von der Möglichkeit hergenommen ist, daſs wir uns auch in der Schätzung der Wahrhaftigkeit und Treue unsrer Vermögen irren können. Dieses ist ein Zweifel, der uns unmittelbar aufstöſst, und den wir nothwendig, wenn anders unsre Vernunft bündig seyn soll, auf eine entscheidende Art auflösen müſsten. Allein wenn auch diese Entscheidung für unser vorher gefälltes Urtheil günstig ausfallen sollte, so gründet es sich doch auch nur auf Wahrscheinlichkeit, und muſs daher unsre erste Ueberzeugung immer noch wankend lassen, und muſs selbst wiederum durch einen vierten Zweifel derselben Art

wie-

wieder geſchwächt werden, und ſo ins Unendliche, bis zuletzt gar nichts mehr von der urſprünglichen Wahrſcheinlichkeit mehr übrig bleibt, ſo groſs wir immer ihren erſten Anfang vorausſetzen, und ſo klein wir immer die Verringerung bei jedem neuen Grade der Ungewiſsheit annehmen mögen. Kein endliches Ding kann bei einer ins Unendliche wiederholten Abnahme beſtehen; indem ſelbſt die ungeheuerſte Gröſse, welche die menſchliche Einbildungskraft faſſen kann, auf dieſe Art in nichts verwandelt werden muſs. Unſer erſter Glaube mag daher noch ſo ſtark ſeyn, ſo muſs er unvermeidlich verſchwinden, wenn er durch ſo viele neue Unterſuchungen muſs, wovon ihm jede etwas von ſeiner Stärke und Kraft benimmt. Wenn ich über die natürliche Trüglichkeit meiner Urtheilskraft nachdenke, ſo habe ich weniger Vertrauen zu meinen Meinungen, als wenn ich die Objekte erwäge, über welche ich urtheile; und wenn ich ferner fortfahre, eine genaue Prüfung mit jeder nach und nach erfolgten Schätzung meiner Vermögen vorzunehmen, ſo erfordern alle logiſche Regeln eine kontinuirliche Verminderung des Glaubens und der Gewiſsheit, ſo daſs zuletzt ganz und gar nichts mehr davon übrig bleibt.

Sollte mich jemand fragen, ob ich von dieſen Sätzen ganz gewiſs überzeugt wäre, welche ich mit ſo vieler Mühe einzuprägen ſuche, und ob ich wirklich einer von denen Skeptikern wäre, welche glauben, daſs alles ungewiſs iſt, und daſs unſer Ur-

Urtheil schlechterdings in keinem Stücke einen sichern Maasstab der Wahrheit und Falschheit hat; so würde ich antworten, dass diese Frage ganz überflüssig sey, und dass weder ich, noch irgend ein andrer Mensch jemals aufrichtig und beständig dieser Meinung zugethan gewesen. Die Natur hat uns durch eine absolute und unvermeidliche Nothwendigkeit eben so wohl zum Urtheilen, als zum Athmen und Fühlen bestimmt; und wir können uns eben so wenig enthalten, gewisse Dinge, welche vermöge der auf Gewohnheit gegründeten Verknüpfung mit einer Impression zusammenhängen, uns lebhafter und stärker vorzustellen, als wir es verhindern können, im wachenden Zustande zu denken, oder die uns umgebenden Körper zu sehen, wenn wir unsre Augen bei hellem Sonnenscheine darauf richten. Wer sich also die Mühe giebt, die Spitzfindigkeiten dieses totalen Skepticismus zu widerlegen, der streitet in der That, ohne einen Gegner zu haben, und bemüht sich durch Vernunftbeweise ein Vermögen zu begründen, das die Natur schon vorher dem Gemüthe eingepflanzt und unvermeidlich gemacht hat.

Meine Absicht bei der so sorgfältigen Darstellung der Beweise dieser phantastischen Sekte geht blos dahin, dem Leser die Wahrheit meiner Hypothese empfinden zu lassen, dass alle unsre Erkenntnisse von Ursache und Wirkung sich blos und allein auf Gewohnheit gründen; und dass der Glau-

be mehr eine Handlung des ſinnlichen, als des denkenden Theils unſrer Natur ſey. Ich habe hier bewieſen, daſs dieſelbigen Grundſätze, welche machen, daſs wir über etwas ein entſcheidendes Urtheil fällen, und dieſe Entſcheidung durch die Erwägung unſres Genies und unſrer Fähigkeiten und der Lage unſres Gemüths verbeſſern können, wenn wir das Ding prüfen; ich ſage, ich habe erwieſen, daſs eben dieſe Grundſätze, wenn ſie weiter getrieben und auf jedes neue durch Nachdenken entſtandenes Urtheil angewendet werden, durch eine kontinuirliche Verminderung der urſprünglichen Evidenz allen Glauben und alles Meinen zuletzt in nichts verwandeln und jede Art der Ueberzeugung aufheben. Wenn alſo der Glaube eine bloſse Handlung des Denkvermögens wäre, und keine beſondere Art der Vorſtellung oder kein Hinzukommen der Kraft und Lebhaftigkeit dazu gehörte, ſo müſste er ſich unvermeidlich ſelbſt zerſtören, und in jedem Falle in einer gänzlichen Aufhebung alles Urtheilens endigen. Da nun aber die Erfahrung einen jeden, der es der Mühe werth achtet, die Sache zu prüfen, hinlänglich überführt, daſs ſeine Ueberzeugung immer fortdauert, wenn er gleich in meinen Beweiſen keinen Fehlſchluſs antrifft, und daſs er immer wie gewöhnlich fortdenkt und ſchlieſst; ſo kann er hieraus ſicher ſchlieſsen, daſs ſeine Erkenntniſs und ſein Glaube eine Empfindung oder eine beſondere Art der Wahrnehmung iſt,

welche

welche unmöglich durch bloſse Begriffe und Reflexionen umgestoſsen werden kann.

Aber, könnte man vielleicht hier fragen, wie geht es zu, daſs selbst bei meiner Hypothese die oben aus einander gesetzten Beweise nicht eine gänzliche Aufhebung des Urtheilens erzeugen, und warum behält das Gemüth doch immer einen gewissen Grad der Ueberzeugung in dem Subjekte? Denn da diese neuen wahrscheinlichen Urtheile, welche die ursprüngliche Evidenz immer mehr und mehr schwächen, auf denselbigen Principien, sowohl des Denkens als Empfindens beruhen, als das ursprüngliche Urtheil, so scheint unvermeidlich zu folgen, daſs sie die Ueberzeugung auf alle Fälle aufheben müssen, und daſs sie durch den Widerstreit der Gedanken oder der Empfindungen das Gemüth in eine gänzliche Ungewiſsheit versetzen müssen. Ich setze den Fall, es werde mir eine Frage vorgelegt; nachdem ich nun die Impressionen meiner Sinne und meines Gedächtnisses durchgegangen bin, und meine Gedanken dadurch auf solche Objekte gebracht habe, die mit jenen gewöhnlich verbunden sind, so fühle ich, daſs mich eine stärkere und gewaltigere Empfindung auf die eine, als auf die andre Seite zieht. Diese starke Vorstellung bestimmt mich zu dem ersten entscheidenden Urtheile. Ich fange nun dieses Urtheil aufs neue an zu untersuchen, und finde nach der Erfahrung, daſs es zuweilen richtig, zuweilen irr g ist; ich muſs es also als etwas ansehen, das durch zwei wider-

ſtreitende Principien oder Urſachen beſtimmt iſt, wovon einige zur Wahrheit, andre zum Irrthume führen; indem ich nun dieſe widerſtreitenden Urſachen gegeneinander abwäge, ſo vermindre ich durch ein neues wahrſcheinliches Urtheil die Gewiſsheit meiner erſten Entſcheidung. Dieſe neue Wahrſcheinlichkeit iſt nun wieder derſelben Verminderung fähig, als die vorhergehende, und ſo ins Unendliche. Es frägt ſich alſo, wie es zugeht, daſs wir nach allem dieſem dennoch einen Grad des Glaubens behalten, welcher zu unſerm Zwecke, ſowohl in der Philoſophie als im gemeinen Leben groſs genug iſt.

Hierauf antworte ich, daſs nach der erſten und zweiten Entſcheidung, wo unſre Gemüthshandlung anfängt gezwungen und unnatürlich zu werden, und die Begriffe ſchwach und dunkel ſind, ihr Einfluſs auf die Einbildungskraft, und die Stärke, die ſie den Gedanken verleihen oder nehmen, keineswegs mehr gleich iſt, obgleich die Principien der Urtheilskraft und das Wägen der entgegengeſetzten Urſachen bei dem erſten Anfange daſſelbe iſt. So bald nun das Gemüth zu ſeinen Objekten nicht mit Leichtigkeit und Bequemlichkeit gelangt, ſo haben dieſelben Principien nicht mehr dieſelbe Wirkung, welche ſie bei einer mehr natürlichen Vorſtellung der Begriffe haben, und die Einbildungskraft fühlt nicht mehr einen ſo ſtarken Eindruck, der denen proportionirlich wäre, welche

von

von den gewöhnlichen Urtheilen und Meinungen des Menschen herrühren. Die Aufmerksamkeit der Seele ist zu sehr gespannt; die Lage des Gemüths unbequem; und die Lebensgeister werden aus ihrem natürlichen Gleise gebracht, ihre Bewegungen werden nicht durch dieselben Gesetze bestimmt, wenigstens nicht in dem Grade, wie wenn sie in ihren gewöhnlichen Kanälen fliessen.

Wer ähnliche Beispiele verlangt, wird keine grosse Mühe haben, sie zu finden. Die gegenwärtige Materie der Metaphysik wird uns hinlänglich damit versehen. Derselbige Beweis, der in einem Diskours über die Geschichte oder Politik überzeugend geschienen haben würde, hat in abstraktern Materien wenig oder keinen Einfluss, selbst wenn sie vollkommen begriffen werden; und dieses deswegen, weil, um sie zu fassen, ein mühsames Studium, eine starke Anstrengung des Denkens erfordert wird; und diese Anstrengung stört die Wirkung unsrer Meinungen, wovon unser Glaube abhängt. In andern Dingen ist der Fall derselbe. Das Anstrengen der Aufmerksamkeit hindert den regelmäfsigen Fluss der Leidenschaften und Meinungen. Ein tragischer Dichter, der seine Personen in ihrem Unglück, als sehr unterhaltend und witzig aufstellen wollte, würde nie ein Interesse erregen. So wie die Bewegungen der Seele das subtile Denken und Spekuliren nicht zulassen, so sind hinwiederum die letztern Handlungen der Seele den Gemüthsbewegungen eben so nachtheilig. Sowohl die Seele als der Kör-

per ſcheinen mit einem gewiſſen beſtimmten Grade von Kraft und Thätigkeit verſehen zu ſeyn, die ſie niemals auf eine Handlung verwenden, ohne auf Koſten der übrigen. Die Wahrheit hiervon leuchtet noch mehr ein in Fällen, wo die Handlungen von ganz verſchiedener Natur ſind, weil in dieſem Falle die Kraft der Seele nicht nur behindert wird, ſondern auch ihre Anlage und Fertigkeit des Handelns ändert, ſo daſs wir unfähig werden, plötzlich von der einen zu der andern überzugehen, und noch mehr, ſie beide auf einmal auszuüben. Kein Wunder alſo, daſs die Ueberzeugung, welche aus einer ſubtilen Spekulation entſteht, ſich um ſo viel verringert, als die Kraft wegnimmt, welche die Einbildungskraft zur Spekulation nöthig hat, um ſie in allen ihren Theilen zu faſſen. Da der Glaube eine lebhafte Vorſtellung iſt, ſo kann er nie vollſtändig ſeyn, wenn er nicht auf etwas Leichtes und Natürliches gegründet iſt.

Dieſes halte ich für den wahren ſtatus quaeſtionis, und kann alſo den Ausweg nicht billigen, welchen ſich einige in Anſehung der Skeptiker erlauben, die alle ihre Einwürfe ohne weitere Unterſuchung und Prüfung auf einmal verwerfen. Wenn, ſagen ſie, die Vernunftſchlüſſe der Skeptiker ſtark ſind, ſo iſt dieſes ja eben ein Beweis, daſs die Vernunft einige Kraft und Stärke hat: wenn ſie aber ſchwach ſind, ſo können ſie nie hinreichen. Dieſes Argument iſt nicht paſſend, denn wenn die Schlüſſe der Skeptiker ſonſt möglich wären und ſich

nicht

nicht durch ihre Spitzfindigkeit zerstörten, so würden sie beides nach einander bald stark, bald schwach seyn, nach der jedesmaligen Stimmung des Gemüths. Zuerst ist die Vernunft im Besitze des Throns, giebt Gesetze und legt Befehle auf, mit absoluter Gewalt und Auktorität. Ihr Feind muss daher Schutz unter ihrer Bedeckung suchen, und von Vernunftgründen Gebrauch machen, um die Falschheit und Schwachheit der Vernunft zu beweisen, und dadurch verschaft er sich gleichsam unter ihrer Unterschrift und Siegel ein Patent. Dieses Patent hat anfänglich so viel Auktorität, als gegenwärtig und unmittelbar die Vernunft hat, von der es herrührt. Da es aber nach der Voraussetzung der Vernunft widerspricht, so verliert es nach und nach die Stärke dieser herrschenden Gewalt und zu gleicher Zeit auch ihre eigne; bis sie zuletzt beide vermittelst einer regulären und ordentlichen Abnahme in nichts verschwinden. Die Gründe der Skeptiker und der Dogmatiker sind also von einerlei Art, ob sie gleich in ihren Wirkungen und Bestreben einander widerstreiten, so dass wenn der Dogmatiker stark ist, so findet er einen Feind von gleicher Kraft an dem Skeptiker, der es mit ihm aufnimmt; und da ihre Kräfte im Anfange gleich sind, so bleiben sie es auch immer fort, so lange sie wirklich sind; und keiner von ihnen verliert im Streit etwas an Kraft, was er nicht von seinem Gegner in eben dem Maasse wieder bekäme. Es ist daher ein Glück, dass die Natur die Kraft aller skepti-

schen

schen Gründe bei Zeiten bricht, und ihnen keinen beträchtlichen Einfluss auf den Verstand verstattet. Müssten wir uns der Selbstzerrüttung dieser Argumente gänzlich überlassen; so könnte dieselbe nicht eher statt finden, als bis sie zuerst alle Ueberzeugung aufgehoben, und die menschliche Vernunft gänzlich würden vernichtet haben.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Skepticismus in Ansehung der Sinne.

So fährt also der Skeptiker immer fort durch Vernunft zu denken und zu glauben, wenn er gleich behauptet, dass er seine Vernunft durch Vernunft nicht vertheidigen könne; und nach derselbigen Regel muss er dem Princip über die Wirklichkeit der Körper beistimmen, ohnerachtet er keine Ansprüche machen kann, ihre Wahrhaftigkeit durch philosophische Beweise darzuthun. Die Natur hat dieses nicht seiner Wahl überlassen, und hat es ohne Zweifel für eine Sache von zu grosser Wichtigkeit gehalten, als dass es unsern ungewissen Schlüssen und Spekulationen hätte sollen anvertrauet werden. Wir können wohl fragen: Welche Ursachen bestimmen uns an die Wirklichkeit der Körper zu glauben? aber umsonst werden wir fragen: ob es Körper gebe

be oder nicht? Dieses ist ein Punkt, den wir bei allen unsern Erkenntnissen schon als ausgemacht annehmen müssen.

Der Gegenstand unsrer gegenwärtigen Untersuchung betrifft also die Ursachen, welche uns antreiben, an die Wirklichkeit der Körper zu glauben; und ich will meine Schlüsse über diesen Punkt mit einer Unterscheidung anfangen, welche beim ersten Anblick überflüssig scheinen kann, die aber sehr viel zum vollkommnen Verständniss dessen was folgt, beitragen wird. Wir müssen folgende zwei Fragen, die gewöhnlich vermengt werden, jede insbesondere prüfen, nämlich warum wir den Dingen eine kontinuirliche Existenz, selbst alsdann beilegen, wenn sie unsern Sinnen nicht gegenwärtig sind; und warum wir annehmen, dass sie eine von unsrer Seele und den Vorstellungen verschiedene Wirklichkeit haben. Unter dem letztern Kapitel begreife ich ihre Lage eben sowohl, als ihre Verhältnisse, ihre äussere Stellung nicht minder als die Unabhängigkeit ihrer Existenz und ihrer Wirkungen. Diese zwei Fragen über die kontinuirliche und unterschiedene Existenz der Körper sind innigst mit einander verknüpft. Denn wenn die Objekte unsrer Sinne fortfahren wirklich zu seyn, selbst alsdann, wenn sie nicht wahrgenommen werden, so ist ihre Existenz von dem Laufe unsrer Gedanken unabhängig, und von der Vorstellung verschieden: und umgekehrt, wenn ihre Existenz von der Wahrnehmung unabhängig und ver-

verschieden ist, so müssen sie fortfahren wirklich zu seyn, wenn sie auch gleich nicht wahrgenommen werden. Aber obgleich die Entscheidung der einen Frage auch zugleich die andre mit entscheidet; so wollen wir doch, um die Principien der menschlichen Natur, auf welchen die Entscheidung beruhet, desto leichter zu entdecken, diese Unterscheidung beibehalten, und erwägen, ob Sinne, Vernunft oder Einbildungskraft die Meinung von einer kontinuirlichen oder unterschiedenen Wirklichkeit erzeugen. Dieses sind die einzigen Fragen über diese Materie, welche verständlich sind. Denn was den Begriff der äussern Existenz betrifft, wenn sie für etwas genommen wird, das specifisch von unsern Vorstellungen verschieden ist; so haben wir schon oben *) dessen Ungereimtheit dargethan.

Um bei den Sinnen anzufangen, so ist klar, daſs diese Fähigkeiten den Begriff einer kontinuirlichen Existenz der Objekte, nachdem sie den Sinnen nicht mehr erscheinen, nicht geben können. Denn das ist Contradictio in terminis und setzt zum Voraus, daſs die Sinne noch fortführen zu wirken, selbst wenn schon alle Art ihrer Wirkung aufgehört hätte. Diese Fähigkeiten können also zwar, wenn sie in dem gegenwärtigen Falle einen Einfluſs haben, den Begriff einer verschiedenen, aber nicht den einer kontinuirlichen Existenz erzeugen; und müssen des-

*) Th. 2. Abschn. 6.

deshalb ihre Impressionen entweder als Bilder und Vorstellungen, oder als wirklich verschiedene und äussere Dinge vorstellen.

Dass unsre Sinne ihre Impressionen nicht als Bilder eines verschiedenen oder unabhängigen und äusserlichen Dinges vorstellen, ist offenbar; weil sie uns nichts als eine einzelne Wahrnehmung zuführen, und uns nie die mindeste Ahndung von einem andern Dinge ausser derselben geben. Eine einzelne Wahrnehmung kann nie anders den Begriff einer zwiefachen Existenz erzeugen, als durch eine Folgerung, die entweder Vernunft oder Einbildungskraft macht. Wenn die Seele weiter sieht, als das, was ihr unmittelbar erscheint, so können ihre Schlüsse nie auf die Rechnung der Sinne geschrieben werden, und ihr Blick geht gewiss allemal weiter, wenn sie von einer einzelnen Wahrnehmung auf eine zwiefache Wirklichkeit oder auf zwei wirkliche Dinge schliesst, und die Verhältnisse der Aehnlichkeit und der ursachlichen Verknüpfung zwischen ihnen annimmt.

Wenn uns also unsre Sinne einen Begriff von verschiedenen Wirklichkeiten zuführen, so muss ein Betrug und eine Täuschung daran Schuld seyn, dass sie uns die Impressionen als dergleichen wirkliche Dinge vorstellen. Hierbei müssen wir bemerken, dass alle Sensationen so vom Gemüthe empfunden werden, wie sie wirklich sind, und dass die Schwierigkeit, wenn wir zweifeln, ob sie sich als blosse Impressionen oder als verschiedene Objek-

te

te präſentiren, nicht ihre Natur betrifft, ſondern nur ihre Verhältniſſe und ihre Lage. Wenn nun die Sinne uns die Impreſſionen als äuſſere von uns unabhängige Objekte vorſtellten, ſo müſsten beide ſowohl die Objekte als unſer eignes Selbſt den Sinnen vorgeſtellt werden, denn ſonſt könnten ſie durch dieſe Fähigkeiten gar nicht verglichen werden. Die Schwierigkeit liegt alſo darin, in wiefern unſer eignes Selbſt ein Objekt unſrer Sinne werden kann.

Es iſt gewiſs, daſs keine Unterſuchung in der Philoſophie abſtruſer iſt, als die über die Identität und über die Natur des vereinigenden Princips, welches eine Perſon beſtimmt. Wir ſind ſo wenig im Stande, dieſe Frage blos durch unſre Sinne zu beſtimmen, daſs wir uns vielmehr in die tiefſte Metaphyſik einlaſſen müſſen, wenn wir eine befriedigende Antwort darauf geben wollen; und man weiſs, daſs dieſe Begriffe von dem Selbſt und der Perſon gar nicht fixirt und beſtimmt ſind. Es iſt alſo ungereimt, ſich einzubilden, daſs die Sinne jemals einen Unterſchied zwiſchen unſerm Selbſt und den äuſſern Objekten darthun können.

Hiernächſt bedenke man noch, daſs alle Impreſſionen, äuſſerliche und innerliche, Leidenſchaften, Begierden, Empfindungen, Luſt und Unluſt urſprünglich einen Sitz haben; und daſs ſie, ſo unterſchieden ſie übrigens ſeyn mögen, doch ſämtlich ihrer Wahrheit nach, als Impreſſionen oder Vorſtellungen erſcheinen. Und in der That, wenn

wir

wir die Sache recht erwägen, so kann es möglicherweise kaum anders seyn, und es läſst sich gar nicht denken, daſs uns unſre Sinne in der Lage und in den Verhältnissen mehr sollten täuschen können, als in der Natur unſrer Impreſſionen. Denn da uns alle Handlungen und Empfindungen des Gemüths durch unser Selbstbewuſstseyn bekannt sind, so müssen sie nothwendig in jedem Stücke so erscheinen, wie sie wirklich sind, und so wirklich seyn, wie sie erscheinen. Ein jedes Ding, das vor dem Gemüthe als eine wirkliche Vorstellung erscheint, kann unmöglich dem Gemüthe als etwas andres Verschiedenes vorkommen. Denn das hieſse annehmen, daſs wir uns selbst alsdenn irren könnten, wenn wir das gröſste und innigste Bewuſstseyn von einer Sache haben.

Aber, um nicht die Zeit über der Prüfung zu verlieren, ob es unsern Sinnen möglich sey, uns zu täuschen, und unſre Vorstellungen als etwas von uns selbst Verschiedenes d. h. als etwas Aeuſserliches und von uns Unabhängiges vorzustellen; so laſst uns lieber gleich sehen, ob sie es wirklich thun, und ob dieser Irrthum von den Sinnen oder sonst von andern Ursachen herrühre.

Um mit der Untersuchung über die äuſsere Existenz anzufangen, so könnte man vielleicht sagen, daſs, die metaphysische Frage über die Identität einer denkenden Substanz bei Seite gesetzt, unser eigner Körper offenbar uns angehöre, und da verschiedene Impreſſionen dem Körper als äuſserlich erschei-

erscheinen, so nehmen wir auch an, dass sie ausser uns sind. Das Papier, auf welchem ich jetzt schreibe, ist ausser meiner Hand, der Tisch ausser dem Papiere, die Wände des Zimmers ausser dem Tische, und indem ich meine Augen gegen das Fenster richte, nehme ich einen grossen Umfang von Feldern und Gebäuden ausser meinem Zimmer wahr. Aus allem diesem könnte man schliessen, dass kein andres Vermögen erforderlich wäre, als die Sinne, um uns von der äussern Existenz der Körper zu überzeugen. Allein um diesem Schlusse seine Kraft zu benehmen, dürfen wir nur folgende drey Betrachtungen in Erwägung ziehen. Erstlich, dass es, eigentlich zu reden, nicht unser Körper ist, den wir wahrnehmen, wenn wir unsre Beine und Glieder betrachten, sondern nur gewisse Impressionen, welche uns die Sinne liefern, so dass die Handlung des Gemüths, wodurch wir diesen Impressionen oder ihren Objekten eine reelle und korporelle Existenz beilegen, eben so schwer zu erklären ist, als diejenige, welche wir gegenwärtig untersuchen. Zweitens, Töne, Empfindungen des Geschmacks und Geruchs erscheinen dem Gemüthe gar nicht als Dinge, die eine Existenz im Raume haben, ob sie gleich gewöhnlich von dem Gemüthe als bleibende und unabhängige Eigenschaften angesehen werden, und sie können folglich den Sinnen gar nicht als ausser dem Körper existirende Dinge erscheinen. Der Grund, warum wir ihnen eine Stelle zuschreiben, soll in der Folge

ge *) erwogen werden. Drittens, Selbst unser Gesicht belehrt uns nicht unmittelbar und ohne eine gewisse Schlussfolge und Erfahrung, welche die vernünftigsten Philosophen für richtig erkennen, von dem Entferntseyn oder (sit venia verbo) von dem Ausserunsseyn der Körper.

Was nun die Unabhängigkeit unsrer Vorstellungen von uns selbst betrifft, so kann diese nie ein Gegenstand der Sinne seyn; sondern jede Meinung, welche wir darüber festsetzen, muss sich auf Beobachtung und Erfahrung gründen: und wir werden in der Folge sehen, dass unsre Schlüsse aus der Erfahrung der Lehre von der Unabhängigkeit unsrer Vorstellungen gar nicht günstig sind. Unterdessen mag es genug seyn, zu bemerken, dass wir, wenn von realen unterschiedenen wirklichen Dingen geredet wird, gemeiniglich mehr ihre Unabhängigkeit im Sinne haben, als ihre äusserliche Lage im Raume, und dass wir denken, ein Objekt habe hinlängliche Realität, wenn sein Daseyn ununterbrochen, und von den kontinuirlichen Veränderungen, deren wir uns in uns selbst bewusst sind, unabhängig ist.

So (um wieder zu dem zurückzukehren, was ich von den Sinnen gesagt habe) geben uns die Sinne keinen Begriff von der kontinuirlichen Existenz, weil sie nicht über den Kreis hinaus wirken können, in welchem sie in der That wirken. Sie bringen

*) Abschn. 5.

gen die Meinung von einer verfchiedenen Exiftenz eben fo wenig hervor, weil fie fie dem Gemüthe weder als vorgeftellt noch als urfprünglich geben können. Um fie als vorgeftellt zu geben, müfsten fie diefelbe als Bild und auch als Objekt geben können. Um fie als urfprünglich erfcheinen zu laffen, müfsten fie etwas Falfches vorftellen; und diefe Falfchheit müfste in den Verhältniffen und in der Lage anzutreffen feyn; demnach müfsten fie fähig feyn, das Objekt mit uns felbft zu vergleichen, und felbft in diefem Falle täufchen fie uns nicht und können uns gar nicht täufchen. Wir können alfo hieraus mit voller Gewifsheit fchliefsen, dafs die Meinung einer kontinuirlichen und von uns verfchiedenen Exiftenz nie von den Sinnen herkommen kann.

Um dies zu beftätigen, bemerken wir, dafs es drei verfchiedene Arten von Impreffionen giebt, welche uns von den Sinnen zugeführt werden. Die erfte Art find die Impreffionen der Figur, der Gröfse, der Bewegung und der Solidität der Körper. Die andre die Impreffionen der Farben, des Gefchmacks, des Geruchs, der Töne, der Hitze und Kälte. Die dritte Art find die Impreffionen der Luft und Unluft, die von der Einwirkung der Objekte auf unfern Körper entftehen, wie wenn unfer Fleifch mit Inftrumenten verletzt wird, und dergleichen. Sowohl Philofophen als Laien nehmen an, dafs die erften von der Art find, welche eine unterfchiedene kontinuirliche Wirklichkeit haben.

Blos

Blos Laien betrachten die zweite Art als Eigenschaften von gleicher Natur. Aber beide, Philosophen und Laien halten wieder die dritte Art für blosse Wahrnehmungen; und folglich für unterbrochene und abhängige Wesen.

Nun ist es klar, dass Farben, Töne, Hitze, Kälte, was auch sonst unsre philosophische Meinung darüber seyn mag, nach dem wie sie den Sinnen vorkommen, eben auf dieselbige Weise existiren, wie Bewegung und Solidität und dass der Unterschied, den wir zwischen ihnen in dieser Rücksicht machen, nicht von der blossen Vorstellung herrührt. Das Vorurtheil für die unterschiedene kontinuirliche Existenz der erstern Eigenschaften ist so gross, dass Ungelehrte, wenn die neuern Philosophen die entgegengesetzte Meinung behaupten, sich einbilden, sie könnten es durch ihr Gefühl und durch ihre Erfahrung widerlegen und ihre Sinne widersprächen einer solchen Philosophie. Es ist also offenbar, dass Farben, Töne u. s. w. ursprünglich eben der Art sind, als Schmerz, der von einer Verletzung oder Vergnügen, das von der Wärme entsteht; und dass der Unterschied zwischen ihnen weder in der Wahrnehmung noch in der Vernunft, sondern lediglich in der Imagination seinen Grund hat. Denn da beide offenbar nichts als Wahrnehmungen sind, die von den besondern Gestalten und Bewegungen der Theile des Körpers herkommen, worinnen könnte da sonst ihr Unterschied bestehen? Aus allem Bisherigen können wir also schliessen,

dafs, nach den Sinnen zu urtheilen, alle Vorstellungen in der Art ihrer Existenz einerlei seyen.

Wir bemerken also vermöge des Beispiels von den Tönen und Farben, dafs wir den Objekten eine unterschiedene und kontinuirliche Wirklichkeit beilegen können, ohne jemals die Vernunft zu Rathe zu ziehen, oder unsre Meinungen nach philosophischen Principien abzuwägen. Und in der That, die Philosophen mögen die Beweise, welche sie für den Glauben an Dinge, die vom Gemüthe unabhängig sind, vorbringen, für noch so überzeugend halten, so ist doch gewifs, dafs diese Beweise nur sehr wenigen bekannt sind und dafs Kinder, Bauern und der gröfste Theil des Menschengeschlechts gewifs nicht durch sie bewogen wird, die Objekte gewissen Impressionen zuzuschreiben und sie andern abzusprechen. Daher finden wir auch, dafs alle die Schlüsse, welche der gemeine Mann hierüber macht, gerade denen entgegen sind, welche durch Philosophie bestätigt werden. Denn die Philosophie lehrt uns, dafs jedes Ding, welches dem Gemüthe erscheint, nichts als eine Vorstellung sey, die unterbrochen und vom Gemüthe abhängig ist; da hingegen der gemeine Mann Vorstellungen und Objekte verwirrt, und diejenige Dinge für von sich unterschieden und kontinuirlich wirklich hält, welche er fühlt oder sieht. Da nun diese Meinung ganz gegen die Vernunft ist, so mufs sie von einem andern Vermögen, als von dem Verstande herrühren. Hierzu kömmt noch, dafs wir, so lange Vor-

stellungen und Dinge für einerlei gelten, niemals von der Existenz des einen auf die Existenz des andern schliessen, oder einen Beweis von dem Verhältniss der Ursache und Wirkung hernehmen können; welches doch der einzige ist, wodurch wir von Gegenständen der Erfahrung überzeugt werden können. Selbst wenn wir unsre Vorstellungen von unsern Objekten unterscheiden, scheint es jetzo, als ob wir nicht im Stande wären von der Existenz des einen auf die Existenz des andern zu schliessen: so dass nach allem Bisherigen, unsre Vernunft bei keiner Voraussetzung uns von der unterschiedenen und kontinuirlichen Existenz der Körper, weder wirklich überzeugt, noch uns überzeugen kann. Wir müssen also diese Meinung ganz und gar unsrer Einbildungskraft schuldig seyn; welche deshalb nunmehro der Gegenstand unsrer Untersuchung seyn muss.

Da alle Impressionen innerliche und verschwindende wirkliche Dinge sind, und als solche erscheinen, so muss der Begriff ihrer verschiedenen und kontinuirlichen Existenz von der Konkurrenz einiger Eigenschaften derselben mit den Eigenschaften der Einbildungskraft entstehen; und da sich dieser Begriff nicht auf alle erstreckt, so muss er von gewissen Eigenschaften entstehen, die einigen Impressionen eigenthümlich zugehören. Es wird uns also leicht werden, durch eine Vergleichung derjenigen Impressionen, denen wir eine abgesonderte und kontinuirliche Existenz beilegen, mit denen, welche

wir als innerlich und verschwindend betrachten, diese Eigenschaften aufzufinden.

Es ist aber weder das Unwillkührliche gewisser Impressionen, wie man gemeiniglich annimmt, noch ihre grössere Stärke und Kraft die Ursache, weshalb wir ihnen eine Realität und eine kontinuirliche Existenz beilegen, welche wir andern, die willkührlich oder schwach sind, absprechen. Denn wir wissen ja, dass Schmerz und Vergnügen, Leidenschaften und Begierden, denen wir nie eine Existenz ausser unsrer Vorstellung beilegen, mit weit grösserer Heftigkeit wirken, und eben so unwillkührlich sind, als die Impressionen der Figur und Ausdehnung der Farben und Töne, welche wir für bleibende oder fortdaurende Wesen halten. Die Hitze eines Feuers, glaubt man, sey in dem Feuer, so lange man sie nicht sehr empfindet; aber der Schmerz, den es bei seiner Annäherung verursacht, hat nach unsrer Meinung kein andres Daseyn, als in der Vorstellung.

Nachdem wir nun diese gewöhnlichen Meinungen verworfen haben, so müssen wir uns nach einer andern Hypothese umsehen, durch die wir solche besondre Eigenschaften in unsern Impressionen entdecken können, welche verursachen, dass wir ihnen eine abgesonderte und beharrliche Existenz beilegen.

Nach einer kurzen Prüfung werden wir finden, dass alle diejenigen Objekte, denen wir eine kontinuirliche Existenz beilegen, eine besondere Bestän-

ständigkeit an sich haben, welche sie von denen Impressionen unterscheidet, deren Existenz von unsrer Vorstellung abhängt. Jene Berge, Häuser und Bäume, welche jetzt vor meinem Auge liegen, sind mir stets in derselben Ordnung erschienen, und wenn ich meine Augen verschliesse oder mein Haupt herumdrehe und sie dadurch aus dem Gesichte verliere; so kann ich sie gleich darauf ohne die mindeste Veränderung wieder finden. Mein Bett, mein Tisch, meine Bücher und Papiere stellen sich mir alle immer auf einerlei Art und Weise dar, und ändern sich dadurch, dass ich sie eine Zeitlang nicht sehe oder wahrnehme, gar nicht. Dieses ist der Fall mit allen denen Impressionen, von deren Objekten man eine äussere Existenz annimmt; und es ist mit keiner andern Impression so, sie mag sanft oder heftig, willkührlich oder unwillkührlich seyn.

Dennoch ist diese Beständigkeit nicht so vollkommen, dass nicht eine beträchtliche Menge von Ausnahmen dabei statt finden sollten. Die Körper ändern oft ihre Stellungen und Eigenschaften, und sind zuweilen nach einer kleinen Abwesenheit oder Unterbrechung kaum noch kenntlich. Aber hier ist zu merken, dass sie auch selbst bei diesen Veränderungen einen Zusammenhang abhalten, und eine regelmässige Abhängigkeit von einander haben, welches der Grund einer Art von Kaussalschlüssen ist, und die Meinung von ihrer kontinuirlichen Existenz erzeugt. Wenn ich nach einer Stunde wieder in mein Zimmer komme, so

finde

finde ich mein Feuer nicht mehr in der Lage, in welcher ich es verlies; aber ich bin gewohnt in andern Fällen zu ſehen, wie eine gleiche Veränderung in gleicher Zeit hervorgebracht worden iſt, ich mag abweſend oder gegenwärtig, nahe oder entfernt geweſen ſeyn. Dieſer Zuſammenhang in den Veränderungen iſt alſo eben ſo ein charakteriſtiſches Zeichen der äuſsern Objekte, als ihre Beſtändigkeit.

Nachdem ich nun gefunden, daſs die Meinung der kontinuirlichen Exiſtenz der Körper, von dem Zuſammenhange und der Beſtändigkeit gewiſſer Impreſſionen abhängt, ſo komme ich nun zu der Unterſuchung, auf welche Art dieſe Eigenſchaften eine ſo ſeltſame Meinung erzeugen. Um bei dem Zuſammenhange anzufangen; ſo müſſen wir bemerken, daſs, obgleich die innerlichen Impreſſionen, welche wir als flieſsend und verſchwindend anſehen, auch einen gewiſſen Zuſammenhang oder eine gewiſſe Regelmäſsigkeit in ihrer Erſcheinung haben, ſo iſt doch dieſe Eigenſchaft hier von einer gewiſſermaſsen ganz verſchiedenen Natur, als diejenige iſt, welche wir in den Körpern entdecken. Unſre Leidenſchaften haben nach dem, was uns Erfahrung lehrt, einen wechſelſeitigen Zuſammenhang mit einander, und hängen von einander ab; aber bei keiner Gelegenheit iſt es nöthig anzunehmen, daſs ſie auch da exiſtirt und gewirkt haben müſsten, wo ſie nicht wahrgenommen wurden, um dieſelbe Abhängigkeit und dieſelbe Verknüpfung zu behalten, die wir erfahren haben. In Anſehung der

äufsern Objekte ift es nicht fo. Diefe fodern eine kontinuirliche Wirklichkeit, wenn fie nicht im gewiffen Maafse die Regelmäfsigkeit ihrer Wirkungen verlieren follen. Ich fitze hier in meinem Zimmer mit dem Geficht gegen das Feuer gerichtet; und alle Objekte, die meine Sinne afficiren, find in wenigen Ruthen um mich herum enthalten. Mein Gedächtnifs lehrt mich zwar auch die Wirklichkeit vieler Objekte; allein diefe Belehrung erftreckt fich nicht über ihre vergangene Exiftenz, und weder Sinne noch Gedächtnifs geben mir ein Zeugnifs für die Kontinuität ihres Dafeyns. Da ich fo fitze, und über diefe Gedanken nachdenke, fo hör ich ein plötzliches Geräufch einer Thür, die fich um ihre Angeln dreht; und kurz darauf fehe ich einen Boten, der fich mir nähert. Diefes giebt zu mancherlei neuen Reflexionen und Schlüffen Anlafs. Erftlich hab ich niemals bemerkt, dafs diefes Geräufch von etwas anderm, als von der Bewegung einer Thür herkommen konnte; und fchliefse daher, dafs das gegenwärtige Phänomen aller bisherigen Erfahrung widerfprechen würde, wenn die Thür, die, wie ich mich erinnere, an der andern Seite des Zimmers ift, noch in ihrer Stelle bliebe. Ferner habe ich allenthalben gefunden, dafs ein menfchlicher Körper mit der Eigenfchaft verfehen ift, die wir Schwere nennen, und welche ihn hindert in der Luft zu gehen, wie diefer Bote gethan haben müfste, wenn er in mein Zimmer hätte kommen wollen, wenn nicht die Stufen, deren ich mich erinne-

re, während meiner Abweſenheit wirklich geblieben wären. Aber dies iſt noch nicht alles. Ich erhalte einen Brief, der, wie ich bei deſſelben Oeffnung aus der Hand und Unterſchrift ſehe, von einem Freunde kömmt, der mir berichtet, daſs er zweihundert Meilen von mir iſt. Nun kann ich mir offenbar dieſe Erſcheinung meiner bisherigen Erfahrung gemäſs gar nicht erklären, ohne mir in meinem Gemüthe die ganze See und das feſte Land, welches zwiſchen uns iſt, vorzuſtellen, und die Wirkungen und kontinuirliche Exiſtenz der Poſten und Fahrzeuge meinem Gedächtniſſe und der bisherigen Beobachtung gemäſs anzunehmen. Wenn man dieſe Erſcheinungen des Boten und des Briefs in einem gewiſſen Lichte betrachtet, ſo ſcheinen ſie der gemeinen Erfahrung zu widerſprechen, und können als Einwürfe gegen die Regeln angeſehen werden, welche wir über die Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen machen. Ich bin gewohnt einen gewiſſen Schall zu hören; und zu gleicher Zeit ſehe ich ein gewiſſes Ding in Bewegung. Ich habe in dieſem einzelnen Falle dieſe beiden Vorſtellungen noch nicht zuſammen gehabt. Dieſe Beobachtungen widerſprechen einander, wenn ich nicht annehme, daſs die Thür noch da iſt, und daſs ſie, ohne daſs ichs merkte, geöffnet ward. Und dieſe Vorausſetzung, welche anfänglich ganz willkührlich und hypothetiſch war, erlangt dadurch, daſs ſie das einzige Mittel iſt, wodurch ich dieſe Widerſprüche vereinigen kann, die gröſste Stärke und Gewiſsheit. Es iſt kaum ein Au-

gen-

genblick in meinem Leben, wo sich mir nicht ähnliche Beispiele anböten, und wo ich nicht Gelegenheit hätte, die kontinuirliche Wirklichkeit der Objekte vorauszusetzen, um die Möglichkeit der Verbindung zwischen den vergangenen und gegenwärtigen Erscheinungen zu begreifen, und ihnen die Vereinigung unter einander zuzuschreiben, welche nach der Erfahrung mit ihren besondern Naturen und Umständen verbunden ist. Hier werde ich also natürlicherweise dahin gebracht, die Welt als etwas Reelles und Beharrliches zu betrachten, das seine Wirklichkeit fortdaurend behält, selbst wenn es meiner Wahrnehmung nicht mehr gegenwärtig ist.

Aber obgleich dieser Schluſs von dem Zusammenhange der Erscheinungen mit unsern Schlüssen über die Ursachen und Wirkungen von einerlei Natur zu seyn, und von der Gewohnheit durch vergangene Erfahrung bestimmt, herzurühren scheint; so werden wir doch bei näherer Prüfung finden, daſs sie im Grunde beträchtlich von einander verschieden sind, und daſs dieser Schluſs auf eine indirekte und uneigentliche Art von dem Verstande und von der Gewohnheit herrührt. Denn man wird leicht einräumen, da dem Gemüthe nichts als seine eignen Vorstellungen realiter gegenwärtig sind, daſs es nicht nur unmöglich ist, eine Gewohnheit anders, als durch die regelmäſsige Folge dieser Vorstellungen zu erwerben, sondern auch, daſs eine Gewohnheit unmöglich diesen Grad der Regelmäſsigkeit übertreffen kann. Ein Grad von Regel-

gelmäfsigkeit in unfern Vorftellungen kann daher für uns nie ein Grund feyn, auf einen gröffern Grad von Regelmäfsigkeit in gewiffen Objekten zu fchliefsen, die gar nicht wahrgenommen worden find, denn eine Gewohnheit, die durch etwas erworben ift, was dem Gemüthe nie gegenwärtig gewefen ift, enthält einen Widerfpruch. Wenn wir nun auf die kontinuirliche Exiftenz der Objekte der Sinne aus ihrem Zufammenhange und ihrer öftern Vereinigung fchliefsen, fo ift es klar, dafs wir dadurch den Objekten eine gröffere Regelmäfsigkeit beilegen, als in unfern blofsen Vorftellungen wahrgenommen wird. Wir bemerken eine Verknüpfung zwifchen zwei Arten von Objekten in der bisherigen Erfahrung, aber wir find nicht im Stande zu bemerken, dafs diefe Verknüpfung vollkommen beftändig fey, da das Drehen des Kopfs, die Verfchliefsung der Augen diefe Ordnung fogleich zu unterbrechen im Stande ift. Was fetzen wir alfo in diefem Falle anders voraus, als dafs diefe Objekte immer fort, ohnerachtet ihrer fcheinbaren Unterbrechung, ihre gewöhnliche Verknüpfung behalten, und dafs die unregelmäfsigen Erfcheinungen durch etwas zufammengehalten werden, das wir nicht kennen? Da nun aber alle Schlüffe über Erfahrungsgegenftände blos von der Gewohnheit herkommen, und Gewohnheit nur allein die Wirkung wiederholter Wahrnehmungen feyn kann; fo kann die Ausdehnung der Gewohnheit und der Vernunfterkenntnifs über die Erfahrung hin-

hinaus nie die direkte und natürliche Wirkung der beständigen Wiederholung und Verknüpfung seyn, sondern muſs von der Mitwirkung einiger andern Principien entstehen.

Ich habe schon bei Prüfung der Gründe der Mathematik *) angemerkt, daſs die Einbildungskraft, wenn sie einmal an einer Gedankenreihe Theil nimmt, geschickt ist fortzufahren, wenn gleich die Objekte nicht mehr da sind, und daſs sie, wie eine Galeere, die durch Ruder in Bewegung gesetzt ist, ihren Lauf ohne einen neuen Stoſs fortsetzt. Dieses führte ich oben an, um zu erklären, wie wir nach der Erwägung verschiedener unsichern Maaſse der Gleichheit und der Verbesserung derselben unter einander, durch die Einbildungskraft zu der Vorstellung eines so vollkommnen und berichtigten Maasstabes der Gleichheit kämen, der nicht dem mindesten Irrthume unterworfen ist. Dasselbige Princip macht nun auch, daſs wir so leicht diese Meinung von der kontinuirlichen Existenz der Körper unterhalten. Die Objekte stehen auch so, wie sie den Sinnen erscheinen, schon in einem gewissen Zusammenhange; aber dieser Zusammenhang ist gröſser und einförmiger, wenn wir annehmen, daſs die Objekte kontinuirlich wirklich sind; und wenn nun die Seele einmal im Zuge ist, die Einförmigkeit unter den Objekten zu bemer-

*) Th. 2. Abschn. 4.

merken, ſo fährt ſie natürlicherweiſe darinnen fort, bis ſie die Einförmigkeit ſo komplet, als möglich gemacht hat. Die einzige Vorausſetzung ihrer kontinuirlichen Exiſtenz iſt nun zu dieſem Zwecke hinreichend, und giebt uns einen Begriff von einer weit gröſſern Regelmäſsigkeit unter den Objekten, als diejenige iſt, welche ſie haben, wenn wir blos unſre Sinne darüber befragen.

Allein eine ſo groſse Kraft wir auch dieſem Principio beilegen mögen, ſo fürchte ich doch, es iſt zu ſchwach, um allein ein Gebäude von ſo weitem Umfange zu tragen, als dasjenige der kontinuirlichen Exiſtenz der äuſſern Körperwelt iſt; und glaube, daſs wir die Beſtändigkeit ihrer Erſcheinung nebſt dem Zuſammenhange mit zu Hülfe nehmen müſſen, um eine befriedigende Erklärung von dieſer Meinung zu geben. Da mich die ausführliche Erörterung dieſer Materie in einen beträchtlichen Umfang ſehr tiefer Spekulation führen wird; ſo halte ich es für ſchicklich, um Verwirrung zu vermeiden, eine Skitze oder einen kurzen Abriſs meines Syſtems hier zu entwerfen, und dann in der Folge alle Theile deſſelben nach ihrem reellen Umfange auszuführen. Dieſer Schluſs von der Beſtändigkeit der Vorſtellungen, giebt ſo wie der vorige von ihrem Zuſammenhange Gelegenheit zu der Meinung von der kontinuirlichen Exiſtenz der Körper, welche noch eher iſt, als die von ihrer verſchiedenen Exiſtenz, und erzeugt das letztere Princip.

Wenn

Wenn wir daran gewöhnt sind, in gewissen Impressionen eine Beständigkeit zu beobachten, und gefunden haben, dass z. E. die Sonne oder der Ocean nach einer Abwesenheit oder einer Vernichtung mit gleichen Theilen und in gleicher Ordnung wiederkömmt, wie bei ihrer ersten Erscheinung, so können wir diese unterbrochenen Wahrnehmungen nicht als verschieden betrachten (wie sie doch wirklich sind), sondern wir betrachten sie im Gegentheil als dieselben Individua wegen ihrer Aehnlichkeit. Da aber diese Unterbrechung ihrer Existenz ihrer vollkommnen Identität widerspricht, und wir dabei die erste Impression als vernichtet, und die zweite als neu erschaffen uns vorstellen müssten, so finden wir uns in einer Art von Verlegenheit, und sind in eine Art von Widerspruch verwickelt. Um uns nun aus dieser Schwierigkeit zu helfen, verbergen wir, so viel als möglich, die Unterbrechung, oder abstrahiren vielmehr ganz und gar davon, oder schaffen sie dadurch gänzlich bei Seite, dass wir annehmen, dass diese unterbrochenen Vorstellungen vermittelst einer realen Existenz, die wir aber freilich nicht empfinden könnten, unter einander verknüpft sind. Diese Voraussetzung oder dieser Begriff einer kontinuirlichen Existenz erhält von dem Gedächtnisse Vorstellungen dieser abgerissenen Impressionen, und von der Neigung, die sie uns beibringen, sie immer für dieselben gelten zu lassen, Stärke und Lebhaftigkeit; und nach dem vorhergehenden System besteht ja das eigentliche

Wesen

Wesen des Glaubens in der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellung.

Zur Rechtfertigung dieses Systems gehören vier Stücke. Erstlich muss das Principium individuationis oder der Grundsatz der Identität erklärt werden. Zweitens müssen wir einen Grund angeben, warum uns die Aehnlichkeit unsrer abgerissenen und unterbrochenen Vorstellungen bewegt, ihnen eine kontinuirliche Existenz beizulegen. Drittens ist von der Neigung Rechenschaft zu geben, welche diese Illusion giebt, diese zerrissenen Erscheinungen durch eine kontinuirliche Existenz zu vereinigen. Viertens und letztens muss die Stärke und Lebhaftigkeit erklärt werden, welche von der Neigung herrührt.

Erstens also, was das Princip der Identität anbetrifft; so bemerke ich, dass die Anschauung eines Objekts nicht hinreichend ist, den Begriff der Identität herbeizuführen. Denn wenn in dem Satze Ein Ding ist mit sich selber einerlei, der Begriff, der durch das Wort Ding ausgedrückt ist, gar nicht von dem was durch sich selber bezeichnet ist, verschieden wäre; so könnten wir in der That gar nichts darunter verstehen, und der Satz würde gar nicht ein gewisses Subjekt und ein gewisses Prädikat enthalten, welche doch in diesem bejahenden Urtheile enthalten sind. Ein einzelnes Ding führt zwar auf den Begriff der Einheit, aber nicht auf den Begriff der Identität.

Auf der andern Seite kann eine Mehrheit der Objekte ebenfalls diesen Begriff nicht herbeiführen, so ähnlich man diese Dinge auch annehmen mag. Der Verstand urtheilt stets, daſs das eine nicht das andere sey, und betrachtet sie wie zwei, drei oder wie irgend eine bestimmte Zahl von Dingen, die ihrer Wirklichkeit nach ganz und gar von einander verschieden und unabhängig sind.

Da also Zahl und Einheit sich beide mit dem Verhältnisse der Identität nicht vertragen, so muſs es in etwas liegen, das keines von beiden ist. Allein die Wahrheit zu gestehen, so scheint dieses beim ersten Anblicke ganz unmöglich. Zwischen Einheit und Zahl kann es so wenig ein Mittelding geben, als zwischen Seyn und Nichtseyn. Wenn wir ein Ding als existirend annehmen, so müssen wir entweder annehmen, daſs noch ein anderes existire, und dann haben wir den Begriff der Zahl; oder wir müssen annehmen, daſs es nicht existire, in welchem Falle das erste Objekt bei der Einheit bleibt.

Diese Schwierigkeit zu heben, müssen wir zu dem Begriffe der Zeit oder Dauer unsre Zuflucht nehmen. Ich habe schon bemerkt *), daſs Zeit im genauen Sinne den Begriff der Succession mit einschliesst, und daſs, wenn wir ihren Begriff auf ein unveränderliches Objekt anwenden, dieses vermittelst einer Erdichtung der Einbildungskraft geschieht, wodurch man annimmt, daſs das unveränder-

*) Th. 2. Abschn. 5.

änderliche Ding an den Veränderungen der zugleichseienden Objekte, und insbesondere an den Veränderungen unsrer Vorstellungen Theil nehme. Diese Erdichtung der Einbildungskraft findet allenthalben statt; und blos durch sie geschieht es, daſs ein einzelnes uns gegebenes Ding, das wir eine Zeitlang ununterbrochen und unverändert betrachten, uns den Begriff der Identität zu geben im Stande ist. Denn wenn wir zwei Punkte dieser Zeit betrachten, so können wir sie nach verschiedenen Gesichtspunkten ansehen: Wir können sie uns entweder beide als in einem und eben demselben Augenblicke vorstellen, dann liefern sie den Begriff der Zahl, sowohl durch sich selbst, als durch das Objekt, welches vervielfältiget werden muſs, wenn man es sich auf einmal als in diesen zwei verschiedenen Punkten der Zeit existirend vorstellen will: Oder wir können auf der andern Seite die Succession der Zeit durch eine gleiche Succession der Begriffe vorstellen, so daſs wir erst einen Augenblick denken, in welchem das Ding existirt, sodann uns einen Wechsel in der Zeit einbilden, ohne daſs das Ding verändert oder unterbrochen wird; in welchem Falle wir den Begriff der Einheit erlangen. Hier ist also ein Begriff, welcher ein Mittelding zwischen Einheit und Zahl ist; oder eigentlich zu reden, der einer von beiden ist, je nachdem man es nimmt; und dieses ist der Begriff, welchen wir den Begriff der Identität nennen. Man kann im eigentlichen Sinne zu reden, nie sagen,

daſs

dass ein Ding mit sich selber einerlei sei, wenn wir nicht so viel damit sagen wollen, dass ein Ding, das zu der einen Zeit existirt, mit sich selber einerlei sey, wenn es zu einer andern Zeit existirt. Hierdurch machen wir einen Unterschied zwischen dem Begriffe, der durch das Wort Ding und den, der durch Sich selber ausgedruckt wird, ohne dass wir der Zahl nach gehen, und zu gleicher Zeit, ohne dass wir uns auf eine strenge und absolute Einheit einschränken.

Auf diese Art ist das Principium individuationis nichts als die Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit eines Dings, ohnerachtet der Veränderung der Zeit, wodurch sich das Gemüth das Ding in verschiedenen Perioden seiner Wircklichkeit vorstellen kann, ohne die Anschauung zu unterbrechen, und ohne verbunden zu seyn, den Begriff der Vielheit oder der Zahl zu formiren.

Ich komme nun zur Erklärung des zweiten Theils meiner Theorie, wo ich zeigen will, warum die Beständigkeit unsrer Vorstellungen verursachet, dass wir ihnen eine vollkommne numerische Identität zuschreiben, obgleich viele Zwischenzeiten zwischen ihrer Erscheinung sind, und sie nur eine von den wesentlichen Eigenschaften der Identität: nemlich die Unveränderlichkeit an sich haben. Um bei dieser Erklärung alle Zweideutigkeit und alle Verwirrung zu vermeiden, muss ich bemerken, dass ich hier von den Meinungen

und dem Glauben des gemeinen Mannes in Beziehung auf die Wirklichkeit der Körper Rechenſchaft geben will; und daſs ich mich alſo ganz und gar nach ihrer Manier zu denken und ſich auszudrücken bequemen muſs. Nun haben wir ſchon bemerkt, daſs, wenn gleich die Philoſophen zwiſchen Objekten und Vorſtellungen der Sinne einen Unterſchied machen, welche ſie als gleichzeitig exiſtirend und ähnlich annehmen, dennoch dieſes ein Unterſchied ſey, der von dem gröſsten Theile der Menſchen gar nicht begriffen wird, die niemals der Meinung einer zwiefachen Exiſtenz und Vorſtellung Glauben beimeſſen, da ſie nur ein Ding wahrnehmen. Diejenigen Empfindungen, welche ſie durch das Auge oder Ohr empfangen, ſind ihnen die wahren Objekte und ſie können ſich nicht vorſtellen, daſs dieſe Feder oder dieſes Papier, welches ſie unmittelbar wahrnehmen, noch etwas andres vorſtellen ſollte, welches von ihm verſchieden und ihm blos ähnlich iſt. Um mich alſo nach ihren Begriffen zu bequemen, werde ich zuerſt vorausſetzen, daſs es nur eine einzelne Exiſtenz gebe, die ich ohne Unterſchied O b j e k t oder V o r ſ t e l l u n g nennen werde, je nachdem ich es zu meinem Zwecke für gut befinde, indem ich unter beiden das verſtehe, was jeder gemeine Mann einen Hut, Schuh, Wein, oder eine andere Impreſſion, die ihm die Sinne geben, nennt. Ich werde aber nicht vergeſſen zu erinnern, ſo bald ich wieder zu einer mehr philoſophiſchen Art zu denken und zu reden komme.

Um

Um nun die Untersuchung über die Quelle des Irrthums und der Täuschung in Ansehung der Identität, wenn wir sie unsern ähnlichen Vorstellungen, ihrer Unterbrechung ungeachtet, beilegen, anzufangen; muss ich eine Bemerkung wiederholen, welche ich schon auseinander gesetzt und bewiesen habe *). Nichts kann uns leichter verführen, einen Begriff mit dem andern zu verwechseln, als ein Verhältniss zwischen ihnen, welches sie in der Einbildung associirt, und macht, dass man leicht von dem einen zu dem andern übergehen kann. Das Verhältniss der Aehnlichkeit ist in dieser Rücksicht unter allen das verführerischste; und dieses deshalb, weil es nicht nur eine Association der Begriffe verursacht, sondern auch selbst der Vermögen, indem sie macht, dass wir uns den einen Begriff durch eine Handlung der Seele vorstellen, die derjenigen ähnlich ist, mit welcher wir uns den andern vorstellen. Dieser Umstand ist, wie ich schon bemerkt habe, von grossem Gewicht; und wir können daraus die allgemeine Regel festsetzen, dass alle Begriffe, die der Verstand in gleicher oder ähnlicher Ordnung, auf gleiche oder ähnliche Art denkt, ausserordentlich leicht verwechselt werden können. Das Gemüth geht leicht von einem zum andern, und merkt den Wechsel nicht ohne eine sehr starke Aufmerksamkeit, deren es, im Allgemeinen zu reden, ganz unfähig ist.

*) Th. 2. Abschn. 5.

Um diese allgemeine Regel anzuwenden, müssen wir erst die Verfassung des Gemüths betrachten, in welcher es ist, wenn es ein Objekt anschauet, das eine vollkommne Identität hat, und sodann müssen wir ein andres Objekt finden, welches mit ihm dadurch verwechselt wird, daſs es eine ähnliche Gemüthsverfassung erzeugt. Wenn wir unsre Gedanken auf ein Objekt heften, und annehmen, daſs es eine Zeit hindurch kontinuirlich dasselbe bleibe; so ist offenbar, daſs wir annehmen, der Wechsel liege blos in der Zeit, und wir bemühen uns selbst niemals, ein neues Bild oder einen neuen Begriff des Objekts hervorzubringen. Die Fähigkeiten des Gemüths ruhen gewissermaſsen aus, und strengen sich nicht mehr an, als nöthig ist, den Begriff, den wir einmal denken, und der unverändert und ununterbrochen bleibt, fortzusetzen. Den Uebergang von dem einen Augenblicke zum andern fühlt man kaum, und er unterscheidet sich nicht durch eine verschiedene Wahrnehmung oder einen verschiedenen Begriff, welcher eine verschiedene Richtung der Lebensgeister seiner Vorstellung gemäſs erfoderte.

Welche andre Objekte aber als identische, wären wohl fähig das Gemüth in dieselbe Verfassung zu setzen, wenn es sie betrachtet, und denselben ununterbrochenen Uebergang der Einbildungskraft von dem einen Begriffe zum andern zu verursachen? Diese Frage ist von der allergröſsten Wichtigkeit. Denn wenn wir noch solche Objekte ausfindig machen

chen könnten, fo könnten wir nach dem vorigen Grundfatz mit Gewifsheit fchliefsen, dafs fie auf eine fehr natürliche Art mit identifchen Vorftellungen verwechfelt und für diefelben in unfern mehreften Vernunfterkenntniffen genommen wären. Ob aber gleich diefe Frage wichtig ift, fo ift doch ihre Antwort nicht fchwer und zweifelhaft. Denn ich erwiedere unmittelbar darauf, dafs eine Folge in Verhältnifs ftehender Objekte, das Gemüth in diefe Verfaffung fetzt, und dafs diefelbe mit eben dem fliefsenden und ununterbrochenen Fortgange der Einbildungskraft betrachtet wird, der mit der Anfchauung deffelben unveränderlichen Objekts verknüpft feyn würde. Die wahre Natur und das Wefen des Verhältniffes befteht in der Verknüpfung unfrer Begriffe mit einander, und in der Leichtigkeit, mit welcher die Vorftellungskraft bei der Erfcheinung des einen Objekts zu dem andern geleitet wird, das mit ihm verknüpft ift. Der Uebergang zwifchen den im Verhältniffe ftehenden Begriffen ift alfo fo ungezwungen und leicht, dafs er wenig Veränderung im Gemüthe hervorbringt, und dafs er eine blofse Fortfetzung einer und eben derfelben Handlung zu feyn fcheint; und da die Fortfetzung derfelben Handlung eine Wirkung der kontinuirlichen Anfchauung deffelbigen Objekts ift, fo legen wir aus diefem Grunde jeder Folge der in Verhältnifs ftehenden Objekte Jdentität bei. Das Denken gleitet am Faden der Succeffion eben fo

leicht,

leicht, als wenn es kontinuirlich nur ein Objekt betrachtete, und der Verſtand verwechſelt daher die Succeſſion mit der Identität.

Wir werden nachher einige Beiſpiele von dieſer Wirkſamkeit des Verhältniſſes ſehen, wie es uns beſtimmt verſchiedenen Objekten eine Identität beizulegen; hier wollen wir uns nur auf die gegenwärtige Materie einſchränken. Wir finden durch Erfahrung, daſs ſich faſt in allen Impreſſionen der Sinne eine ſolche Beſtändigkeit findet, daſs die Unterbrechung derſelben keine Veränderung in ihnen hervorbringt, und ſie nicht hindert eben ſo wieder zu erſcheinen, wie ſie bei ihrer erſten Wirklichkeit beſchaffen waren. Ich betrachte das Ameublement meines Zimmers, ich mache meine Augen zu und nachher öfne ich ſie wieder, und finde, daſs die neuen Vorſtellungen genau denen gleichen, welche vorher meine Sinne afficirten. Dieſe Aehnlichkeit bemerkt man in tauſend Fällen, und ſie verknüpft natürlicherweiſe unſre Begriffe dieſer unterbrochenen Vorſtellungen durch das ſtrengſte Verhältniſs mit einander, und führt das Gemüth durch einen leichten Uebergang von dem einen zum andern. Ein leichter Fortgang der Einbildungskraft längſt den Begriffen dieſer verſchiedenen und unterbrochenen Vorſtellungen iſt in dem Gemüthe gerade die Handlung, als wenn wir eine beſtändige und ununterbrochene Vorſtellung betrachten.

Daher

Daher ist es denn sehr leicht möglich, dass wir die eine mit der andern verwechseln *).

Die Menschen, welche gewöhnlich diese Meinung von der Identität unsrer ähnlichen Vorstellungen unterhalten, sind überhaupt alle nicht denkende und unphilosophische Köpfe (d. h. wir alle zu der einen oder der andern Zeit) und folglich solche, welche ihre Vorstellungen für ihre einzigen Objekte gelten lassen, und nie an eine doppelte d. h. innerliche und äusserliche Existenz, oder auf das Vorstellende und das Vorgestellte denken. Das wahre

*) Man muss freilich gestehen, dass dieses Raisonnement etwas abstrakt und schwer zu fassen ist; aber es ist merkwürdig, dass man diese Schwierigkeit als einen Beweis für unsre Schlussfolge brauchen kann. Wir bemerken zwei Verhältnisse und beide sind Aehnlichkeiten, welche zu der Verwechselung der Folge unsrer unterbrochnen Vorstellungen mit einem identischen Objekte beitragen. Das erste ist die Aehnlichkeit der Vorstellungen; das zweite ist die Aehnlichkeit, welche der Aktus der Seele, mit dem sie eine Succession ähnlicher Objekte überschauet, mit demjenigen hat, wenn sie ein identisches Objekt betrachtet. Diese Aehnlichkeiten verwechseln wir nun leicht mit einander; und nach dem was bisher gesagt worden ist, ist es sehr natürlich, dass wir es thun. Aber betrachtet sie nur als verschieden, und es wird gar keine Schwierigkeit mehr kosten, das vorhergehende Argument zu fassen.

wahre Bild, welches den Sinnen gegenwärtig iſt, iſt bei uns der reale Körper; und dieſem ununterbrochenen Bilde ſchreiben wir eine vollkommne Identität zu. Allein da die Unterbrechung der Erſcheinung der Identität zu widerſtreiten ſcheint, und uns natürlicherweiſe darauf führt, dieſe ähnlichen Vorſtellungen als von einander verſchieden zu betrachten, ſo finden wir uns hier in Verlegenheit, wie wir dieſe entgegengeſetzten Meinungen vereinigen ſollen. Das leichte Fortſchreiten der Einbildungskraft längſt den Begriffen der ähnlichen Vorſtellungen macht, daſs wir ihnen eine vollkommne Identität zuſchreiben. Die unterbrochene Art ihrer Erſcheinung macht, daſs wir ſie zwar als ſehr ähnlich, aber doch immer als verſchiedene Dinge betrachten, welche nach gewiſſen Intervallen immer wieder erſcheinen. Die Verlegenheit, welche aus dieſem Widerſpruche entſteht, bringt eine Neigung hervor, dieſe zerriſſenen Erſcheinungen durch die Erdichtung einer kontinuirlichen Exiſtenz zu vereinigen, welches der dritte Theil dieſer Hypotheſe iſt, welche ich mir vornahm zu erklären.

Nichts iſt aus der Erfahrung gewiſſer, als daſs alles, was unſern Geſinnungen oder Neigungen widerſpricht, eine merkliche Unluſt in uns verurſacht, es mag nun von auſſen oder von innen kommen, von der Entgegenſetzung äuſſerer Objekte oder von dem Streit innerer Principien. Hingegen alles, was mit den natürlichen Neigungen übereinſtimmt, und entweder äuſſerlich ihre Befriedigung befördert,

oder

oder innerlich mit ihren Bewegungen zuſammen wirkt, giebt gewiſs eine merkliche Luſt. Da nun hier ein Widerſtreit zwiſchen dem Begriffe der Identität ähnlicher Vorſtellungen und der Unterbrechung ihrer Erſcheinung iſt, ſo wird das Gemüth in dieſer Lage verdrieſslich werden und ſich natürlicherweiſe von der Unluſt zu befreien ſuchen. Da nun die Unluſt aus dem Widerſtreite zweier ſich widerſprechender Principien entſteht, ſo muſs ſie ſich dadurch, daſs ſie das eine dem andern aufopfert, davon zu befreien ſuchen. Da aber der leichte Gang unſres Denkvermögens an unſern ähnlichen Vorſtellungen macht, daſs wir ihnen Identität zuſchreiben, ſo können wir dieſe Meinung nie ohne Widerſtreben aufgeben. Wir müſſen uns alſo zur andern Seite wenden und annehmen, daſs unſre Vorſtellungen nicht mehr unterbrochen ſind, ſondern eine kontinuirliche und unveränderliche Exiſtenz behalten und vermittelſt derſelben immer dieſelben bleiben. Aber hier ſind die Unterbrechungen in der Erſcheinung dieſer Vorſtellungen ſo lang und ſo häufig, daſs es unmöglich iſt, ſie zu überſehen: und da die Erſcheinung einer Vorſtellung im Gemüthe und ſeine Exiſtenz beim erſten Anblick gänzlich einerlei zu ſeyn ſcheinen, ſo wird es zweifelhaft, ob wir je einen ſo handgreiflichen Widerſpruch billigen und annehmen können, daſs eine Vorſtellung exiſtire, ohne daſs ſie dem Gemüthe gegenwärtig iſt. Um nun dieſe Materie aufzuklären und zu lernen, wie die Unterbrechung in der Erſcheinung einer Vorſtel-

ſtellung nicht nothwendigerweiſe eine Unterbrechung in ſeiner Exiſtenz nach ſich zieht, iſt es nöthig hier einige Grundſätze zu berühren, welche weitläuftiger zu erklären, wir erſt in der Folge *) Gelegenheit finden werden.

Wir wollen mit der Bemerkung anfangen, daſs die Schwierigkeit im gegenwärtigen Falle nicht in dem Gegenſtande der Erfahrung, auch nicht darin liegt, ob das Gemüth einen ſolchen Schluſs in Anſehung der kontinuirlichen Exiſtenz ſeiner Vorſtellungen mache, ſondern ſie betrift nur die Art und Weiſe, wie ſie ihn macht und die Grundſätze, auf welchen er beruhet. Es iſt gewiſs, daſs faſt alle Menſchen und ſogar die Philoſophen, die mehreſte Zeit ihres Lebens hindurch, ihre Vorſtellungen für ihre einzigen Objekte halten und vorausſetzen, daſs daſſelbige Weſen, welches dem Gemüthe innigſt gegenwärtig iſt, der reelle Körper oder die exiſtirende Materie ſey. Es iſt alſo gewiſs, daſs man vorausſetzt, dieſe Vorſtellung oder dieſes Objekt habe ein kontinuirliches ununterbrochenes Daſeyn, und werde weder durch unſre Abweſenheit vernichtet, noch durch unſre Gegenwart zur Wirklichkeit gebracht. Wenn wir von ihm abweſend ſind, ſo ſagen wir immer noch, daſs es exiſtire, aber daſs wir es nur nicht ſehen und nicht fühlen. Hier werden alſo zwei Fragen entſtehen, Erſtlich wie überzeugen wir uns davon, daſs wir annehmen, eine

*) Abſchn. 6.

ne Vorstellung könne von der Seele abwesend und doch nicht vernichtet seyn? und Zweitens, auf welche Art können wir uns vorstellen, daſs ein Ding der Seele gegenwärtig werden könne, ohne daſs eine neue Schöpfung einer Vorstellung oder eines Bildes vor sich geht: und was verstehen wir durch jenes Fühlen, Sehen und Wahrnehmen?

Was die erste Frage betrift, so bemerken wir, daſs das, was wir Gemüth (Seele, Vorstellungsvermögen) nennen, nichts ist, als ein Haufe oder eine Sammlung von verschiedenen Vorstellungen, die mit einander durch gewisse Relationen vereinigt sind, und bei dem man, wiewohl fälschlich, voraussetzt, daſs es vollkommen einfach und identisch sey. Da nun jede Vorstellung von der andern unterschieden, und als abgesondert existirend betrachtet werden kann; so folgt offenbar, daſs keine Ungereimtheit darinne liegt, wenn man eine besondere Vorstellung von dem Gemüthe absondert; d. h., wenn man alle ihre Verhältnisse mit der verknüpften Masse der Vorstellungen, die ein denkendes Wesen ausmachen, abbricht.

Dasselbige Raisonnement giebt uns auch eine Antwort auf die zweite Frage. Wenn der Name der Vorstellung diese Absonderung von dem Gemüthe nicht ungereimt und widersprechend macht, so kann der Name des Objekts, der statt desselbigen Dinges steht, ihre Verbindung niemals unmöglich machen. Aeussere Objekte werden gese-

gesehen und gefühlt, und dem Gemüthe gegenwärtig vorgestellt; d. h. sie bekommen ein solches Verhältniss zu einem verknüpften Haufen von Vorstellungen, dass sie beträchtlich auf sie einfliessen, und ihre Zahl durch gegenwärtige Reflexionen und Gefühle vermehren, und das Gedächtniss mit Begriffen besetzen. Dasselbige kontinuirliche und ununterbrochene Wesen, kann daher zuweilen gegenwärtig, zuweilen von uns abwesend seyn, ohne dass dadurch eine reale oder wesentliche Veränderung in dem Dinge selbst vorgeht. Eine Erscheinung, welche sich die Sinne als unterbrochen vorstellen, setzt nicht nothwendigerweise eine Unterbrechung in dem wirklichen Objekte voraus. Die Voraussetzung einer kontinuirlichen Existenz, der sinnlichen Objekte oder der Vorstellungen enthält keinen Widerspruch. Wir können uns die Neigung zu dieser Voraussetzung leicht vergeben. Wenn die genaue Aehnlichkeit unsrer Vorstellungen macht, dass wir ihnen eine Identität beilegen, so können wir die anscheinende Unterbrechung durch die Erdichtung eines kontinuirlichen Daseyns heben, welches diese Intervalla ausfüllen, und unsern Vorstellungen eine vollkommne und gänzliche Identität verschaffen kann.

Allein da wir hier die kontinuirliche Existenz nicht blos erdichten, sondern sie glauben, so ist die Frage, woher ein solcher Glaube entstehet; und diese Frage leitet mich zu dem vierten Theile meines Systems. Es ist schon bewiesen

wiefen, dafs der Glaube überhaupt in nichts anderm befteht, als in der Lebhaftigkeit eines Begriffs; und dafs ein Begriff diefe Lebhaftigkeit durch fein Verhältnifs mit einer gegenwärtigen Impreffion erlangen kann. Impreffionen find von Natur die lebhafteften Vorftellungen des Gemüths; und ein Theil diefer Eigenfchaft wird vermöge des Verhältniffes jedem verknüpften Begriffe zugeführt. Das Verhältnifs verurfacht einen leichten Uebergang von den Impreffionen zu dem Begriffe, und bringt uns auch eine Neigung zu diefem Uebergange bei. Das Gemüth fällt fo leicht von der einen Vorftellung auf die andre, dafs es den Wechfel kaum wahrnimmt, fondern bei der zweiten noch einen anfehnlichen Theil von der Lebhaftigkeit der erften behält. Diefe ift von einer lebhaften Impreffion erweckt; und diefe Lebhaftigkeit geht mit zu dem in Relation ftehenden Begriffe über, ohne dafs fie im Uebergange beträchtlich vermindert wird, weil er fo unmerklich ift und die Neigung der Einbildungskraft noch dabei hilft.

Aber man fetze, dafs diefe Neigung noch aufser dem Verhältniffe von einem andern Princip entftünde; fo müfste fie doch offenbar immer noch diefelbe Wirkung haben, und die Lebhaftigkeit von der Impreffion auf den Begriff übertragen. Nun ift diefes gerade der gegenwärtige Fall. Unfer Gedächtnifs bietet uns eine grofse Menge Beifpiele von Vorftellungen an, die fich vollkommen einander ähnlich find, die in verfchiedenen Zeiträumen und

oft

oft nach langen Unterbrechungen wiederkommen. Dieſe Aehnlichkeit bringt uns eine Neigung bei, dieſe unterbrochenen Vorſtellungen als dieſelben zu betrachten; und daher auch eine Neigung, ſie durch eine kontinuirliche Exiſtenz zu verknüpfen, um dieſe Identität zu rechtfertigen, und den Widerſpruch zu vermeiden, in welchen uns die unterbrochene Erſcheinung dieſer Vorſtellungen nothwendig zu verwickeln ſcheint. Hier bekommen wir alſo eine Neigung, die kontinuirliche Exiſtenz aller ſinnlichen Objekte zu erdichten; und weil dieſe Neigung von gewiſſen lebhaften Impreſſionen des Gedächtniſſes entſteht, ſo giebt ſie auch dieſer Erdichtung eine Lebhaftigkeit, oder mit andern Worten, ſie macht, daſs wir die kontinuirliche Exiſtenz der Körper glauben. Wenn wir bisweilen den Dingen, die uns vollkommen neu ſind, und von deren Beſtändigkeit und Zuſammenhang wir noch keine Erfahrung haben, eine kontinuirliche Exiſtenz zuſchreiben, ſo geſchieht es, weil die Art und Weiſe, in welcher ſie ſich unſern Sinnen darſtellen, derjenigen ähnlich iſt, in der ſich beſtändige und zuſammenhängende Objekte zeigen; und dieſe Aehnlichkeit iſt dann eine Quelle analogiſcher Schlüſſe, und beſtimmt uns, ähnlichen Dingen dieſelbigen Eigenſchaften beizulegen.

Ein vernünftiger Leſer wird, wie ich glaube, weniger Schwierigkeit darinnen finden, dieſem Syſteme beizuſtimmen, als es völlig und deutlich zu begreifen, und wird nach einem kurzen Nachdenken geſtehen, daſs jeder Theil ſeinen eignen Beweis

bei sich führt. Denn weil der gemeine Mann voraussetzt, dass seine Vorstellungen seine alleinigen Objekte sind, und doch zu gleicher Zeit glaubt, dass die Materie kontinuirlich existire, so müssen wir von dem Ursprunge dieses Glaubens bei einer solchen Voraussetzung Rechenschaft geben. Nun ist es nach dieser Voraussetzung ganz falsch, dass eins unsrer Objekte oder unsrer Vorstellungen nach einer Unterbrechung noch identisch dieselbe seyn könnte; und es kann folglich die Meinung von ihrer Identität unmöglich von der Vernunft herkommen, sondern sie muss ihren Sitz in der Einbildungskraft haben. Die Einbildungskraft wird aber allein durch die Aehnlichkeit gewisser Vorstellungen zu einer solchen Meinung gebracht; weil wir finden, dass es blos unsre ähnlichen Vorstellungen sind, bei denen wir Neigung haben, sie für einerlei zu halten. Diese Neigung, unsern ähnlichen Vorstellungen Identität beizulegen, erzeugt die Erdichtung ihrer kontinuirlichen Existenz; da doch so wohl diese Erdichtung, als die Identität im Grunde falsch ist, wie alle Philosophen anerkennen, und keine andre Wirkung haben, als dass sie der Unterbrechung unsrer Vorstellungen abhelfen, welches der einzige Umstand ist, der ihrer Identität entgegensteht. Zuletzt verursacht diese Identität, vermittelst der gegenwärtigen Impressionen des Gedächtnisses, Glauben; denn ohne die Erinnerung vergangener Sensationen, würden wir offenbar keinen Glauben an die kontinuirliche Existenz der Körper haben

haben können. So finden wir alſo bei der Prüfung, daſs jeder dieſer Theile von den ſtärkſten Beweiſen unterſtützt iſt, und daſs ſie alle zuſammen ein feſtes Syſtem ausmachen, welches vollkommen überzeugend iſt. Ein ſtarker Hang oder eine ſtarke Neigung allein, kann ſchon bisweilen einen Glauben oder eine Neigung erzeugen; wie vielmehr, wenn ſie von dieſem Umſtande unterſtützt wird?

Ob wir aber gleich auf dieſe Art durch die natürliche Neigung der Einbildungskraft verführt werden, denen ſinnlichen Objekten oder Vorſtellungen, welche wir in ihrer unterbrochenen Erſcheinung einander ähnlich finden, eine kontinuirliche Exiſtenz zuzuſchreiben; ſo iſt doch ein geringes Nachdenken, und ein wenig Philoſophie hinreichend, uns das Irrige in dieſer Meinung zu zeigen. Ich habe ſchon bemerkt, daſs zwiſchen dieſen beiden Principien, nemlich dem Princip einer kontinuirlichen und einer abgeſonderten und unabhängigen Exiſtenz eine innige Verknüpfung ſey, und daſs, ſobald wir das eine für nothwendig halten, auch das andere nothwendigerweiſe daraus folgt. Zuerſt entſteht die Meinung von einer kontinuirlichen Exiſtenz, und dieſe zieht ohne viele Mühe und Nachdenken die zweite nach ſich, wenn das Gemüth ſeinem erſten und natürlichen Hange folgt. Aber wenn wir die Erfahrungen vergleichen, und über dieſelben ein wenig nachdenken, ſo werden wir bald gewahr, daſs die Lehre von der unabhängigen Exiſtenz unſrer ſinnlichen Vorſtellungen, der

augen-

augenscheinlichsten Erfahrung widerspricht. Dieses führt uns auf unserm eignen Wege wieder zurück, und zeigt uns, dass wir auch darin geirrt haben, dass wir unsern Vorstellungen eine kontinuirliche Existenz beilegten, und ist der Ursprung von manchen sehr seltsamen Meinungen, welche wir uns hier bemühen wollen zu rechtfertigen.

Erstlich werden wir einige von denen Erfahrungen erwägen, welche uns überzeugen, dass unsre Vorstellungen keine unabhängige Existenz haben. Wenn wir das Auge mit einem Finger drücken, so erscheinen uns alle Objekte sogleich doppelt, und die eine Hälfte derselben weicht aus seiner gewöhnlichen und natürlichen Stellung. Da wir aber doch nicht beiden Vorstellungen eine kontinuirliche Existenz zuschreiben, und da sie doch beide einerlei Natur sind, so lehrt uns dieses deutlich, dass alle unsre Vorstellungen, von unsern Organen und von der Verfassung unsrer Nerven und unsrer Lebensgeister abhängen. Diese Meinung wird noch bestätigt durch die anscheinende Ab- und Zunahme, die sich nach dem Maasse der Entfernung richten; durch die anscheinenden Veränderungen in ihrer Figur; durch den Wechsel in ihren Farben und andern Eigenschaften, welches durch Krankheit oder Schwäche bewirkt wird; und durch eine unendliche Menge anderer Erfahrungen dieser Art; von denen wir sämmtlich lernen, dass unsre sinnlichen Vorstellungen keine abgesonderte und unabhängige Existenz haben.

Die natürliche Folgerung aus diefer Schlufsreihe follte nun feyn, dafs unfre Vorftellungen fo wenig eine kontinuirliche als unabhängige Exiftenz haben; und in der That find die Philofophen fo weit in diefer Meinung gegangen, dafs fie ihr Syftem ändern, und (wie wir auch in Zukunft thun wollen) zwifchen Vorftellungen und Objekten, einen Unterfchied machen, wobei man annimmt, dafs die erftern unterbrochen und verfchwindend und bei jeder verfchiedenen Rückkehr verfchieden find; die letztern aber ununterbrochen, mit kontinuirlicher Exiftenz und Identität verfehen. Allein man mag diefes Syftem für noch fo philofophifch halten, fo halte ich es doch nur für ein Palliativmittel, das alle Schwierigkeiten der gewöhnlichen Syfteme hat, und aufserdem noch einige andre, die ihm eigenthümlich zugehören. Weder in dem Verftande noch in der Phantafie ift ein Grund anzutreffen, der uns beftimmen könnte, die Meinung von einer doppelten Exiftenz der Vorftellungen und Objekte geradezu anzunehmen, und wir können zu ihr nicht gelangen, als wenn wir die gemeine Hypothefe von der Identität und Kontinuirlichkeit unfrer ununterbrochenen Vorftellungen vorausfetzen. Wären wir nicht zuerft fchon der Meinung, dafs unfre Vorftellungen unfre einzigen Objekte find, und dafs fie fortfahren wirklich zu feyn, wenn fie auch gleich nicht mehr den Sinnen erfcheinen, fo würden wir niemals darauf kommen, zu denken, dafs unfre Vorftellungen und Objekte verfchieden wären, und dafs

unfre

unsre Objekte allein eine kontinuirliche Existenz hätten. „Die letztere Hypothese wird an sich we-„der von der Vernunft noch von der Einbildungs-„kraft empfohlen, sondern erhält ihren ganzen Ein-„fluss auf die Einbildungskraft allein von der er-„stern.„ Dieser Satz enthält zwei Theile, welche wir so klar und so deutlich auseinander zu setzen uns bemühen wollen, als es dergleichen abstruse Materien fähig sind.

Was den ersten Theil dieses Satzes anbetrifft, dass diese philosophische Hypothese ursprünglich weder von der Vernunft noch von der Einbildungskraft zuerst empfohlen werde; so können wir uns sogleich davon in Ansehung der Vernunft durch folgende Betrachtungen überzeugen. Die einzigen Dinge, von deren Wirklichkeit wir ganz gewiss überzeugt sind, sind Vorstellungen, welche, weil sich das Gemüth derselben unmittelbar bewusst ist, die strengste Gewissheit gebieten, und der erste Grund aller unsrer Schlüsse sind. Die einzige Art, wie wir von dem Daseyn des einen Dinges auf das Daseyn des andern schliessen können, ist vermittelst des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, welches zeigt, dass eine Verknüpfung unter ihnen sey, und dass das Daseyn des einen von dem Daseyn des andern abhänge. Der Begriff dieses Verhältnisses stammt von der vergangenen Erfahrung her, wodurch wir finden, dass zwei Dinge beständig bei einander sind, und dem Gemüthe allemal auf einmal gegenwärtig

find. Da aber dem Gemüthe nie andre Wefen gegenwärtig find, als Vorftellungen; fo folgt, dafs wir zwar eine Verbindung oder ein Verhältnifs der Urfach und Wirkung zwifchen verfchiedenen Vorftellungen, aber nie zwifchen Vorftellungen und Objekten bemerken können. Es ift alfo unmöglich, dafs wir von der Exiftenz oder von irgend einer Eigenfchaft der erftern, auf die Exiftenz des letztern fchliefsen follten, oder dafs wir unfre Vernunft in diefem Stücke je befriedigen könnten.

Nicht weniger gewifs ift es, dafs diefes philofophifche Syftem nicht fonderlich durch die Einbildungskraft empfohlen wird, und dafs diefes Vermögen von felbft und aus urfprünglichen natürlichen Antrieb nie auf ein folches Princip würde gefallen feyn. Ich geftehe, dafs es eine fchwere Sache feyn wird, diefes dem Lefer bis zu feiner vollkommnen Befriedigung darzuthun; weil ein verneinender Satz darinnen vorkommt, der in vielen Fällen gar keinen pofitiven Beweis zuläfst. Wenn fich jemand die Mühe geben wollte, diefe Frage zu unterfuchen, und ein Syftem erfände, worinne der direkte Urfprung diefer Meinung von der Einbildungskraft erwiefen würde, fo würden wir durch die Prüfung diefes Syftems ein gewiffes Urtheil über die gegenwärtige Materie ausfprechen können. Man nehme einmal als erwiefen an, dafs unfre Vorftellungen zerriffen und unterbrochen, und obgleich ähnlich, dennoch von einander verfchieden find; und lafst ihn nun bei diefer Vorausfetzung zeigen,

wie

wie die Phantaſie direkte und unmittelbar zu dem Glauben einer andern Exiſtenz komme, die dieſen Vorſtellungen ihrer Natur nach ähnlich, aber doch kontinuirlich, ununterbrochen und identiſch ſey; und wenn er dieſes zu meiner Befriedigung gethan hat, ſo gelobe ich meiner gegenwärtigen Meinung zu entſagen. Unterdeſſen aber kann ich nicht umhin von der Abſtraktheit und Schwierigkeit der erſtern Vorausſetzung zu ſchlieſsen, daſs die Phantaſie nur uneigentlich den Glauben an dieſen Satz bewirken könne. Wer den Urſprung der gemeinen Meinung in Anſehung der kontinuirlichen und unterſchiedenen Exiſtenz erklären will, muſs das Gemüth in ſeiner gewöhnlichen Lage nehmen, und muſs von der Vorausſetzung ausgehen, daſs unſre Vorſtellungen die einzigen Objekte ſind, und daſs ſie auch dann fortfahren wirklich zu ſeyn, wenn ſie gleich nicht wahrgenommen werden. Wenn dieſe Meinung gleich falſch iſt, ſo iſt ſie doch die natürlichſte, und iſt allein der Phantaſie vorzüglich angemeſſen.

Was den zweiten Theil des Satzes betrifft, daſs nehmlich das philoſophiſche Syſtem ſeinen ganzen Einfluſs auf die Einbildungskraft, von einer vulgären Meinung erhalte; ſo bemerken wir, daſs er eine natürliche und unveränderliche Folge des vorhergehenden Schluſſes iſt; nach welchem behauptet wurde, daſs er keinen unmittelbaren Grund in der Vernunft und Einbildungs-

dungskraft habe. Denn da das philoſophiſche Syſtem doch nach der Erfahrung von einigen ergriffen wird, und insbeſondere von allen denen, welche nur ein wenig über dieſe Materie denken; ſo muſs es ſein ganzes Anſehn von dem vulgären Syſteme erhalten, weil es von ſich ſelbſt keine urſprüngliche Auktorität hat. Die Art wie dieſe, obgleich direkte ſich widerſtreitenden Syſteme zuſammenhangen, kann folgendergeſtalt erklärt werden.

Die Einbildungskraft macht folgenden Gedankengang. Unſere Vorſtellungen ſind unſre einzigen Objekte: Aehnliche Vorſtellungen ſind dieſelben, ob ſie gleich abgeriſſen und unterbrochen in ihrer Erſcheinung ſind: dieſe anſcheinende Unterbrechung widerſpricht der Identität: die Unterbrechung erſtreckt ſich folglich nicht über die Erſcheinung im Bewuſstſeyn: die Vorſtellung hingegen ſelbſt oder das Objekt fährt fort wirklich zu ſeyn, wenn es auch abweſend von uns iſt: unſere ſinnlichen Vorſtellungen haben alſo eine kontinuirliche und ununterbrochene Exiſtenz. Allein da ein kurzes Nachdenken dieſe Behauptung, als ob unſere Vorſtellungen kontinuirliche Exiſtenz hätten, umſtöſst, indem man dadurch einſieht, daſs ihre Exiſtenz (vom Bewuſstſeyn) abhängig iſt, ſo würde man natürlicherweiſe erwarten können, daſs wir die Meinung wieder verwerfen müſsten, als ob ein ſolches Ding, wie die kontinuirliche Exiſtenz iſt, in der Natur etwas Wirkliches wäre, wo das Ding

bleibt,

bleibt, wenn es auch den Sinnen nicht mehr erscheint. Dennoch ist der Erfolg anders. Die Philosophen sind so weit entfernt, die Meinung von einer kontinuirlichen Existenz zu verwerfen, nachdem sie die Unabhängigkeit und Kontinuirlichkeit unsrer sinnlichen Vorstellungen verworfen haben, dass, obgleich alle Sekten in der letztern Meinung zusammenstimmen, dennoch die erstere, welche gewissermassen ihre nothwendige Folge ist, nur einigen wenigen ausschweifenden Skeptikern geblieben ist; welche, nach dem allgemeinen Urtheil, diese Meinung blos mit dem Munde behaupten, aber sich selbst nie dahin bringen können, sie auch aufrichtig zu glauben.

Es ist ein grosser Unterschied zwischen solchen Meinungen, die wir nach einem ruhigen und tiefen Nachdenken herausbringen, und solchen, die wir mit einer Art von Instinkt oder natürlichem Antriebe bekommen, weil sie der Seele ganz angemessen und konform sind. Wenn dergleichen Meinungen mit einander in Widerstreit gerathen, so ist es nicht schwer zu bestimmen, auf welche Seite der Vortheil ausschlagen werde. So lange unsre Aufmerksamkeit auf die Materie geheftet ist, so lange wird das philosophische und ausstudierte Princip geltend bleiben; in dem Augenblicke aber, wo unsre Denkkraft nachlässt, wird sich die Natur wieder sehen lassen und uns wieder zu unserer vorigen Meinung zurückziehen. Ja sie hat bisweilen einen so starken Einfluss, dass sie unsre Spekulation, mitten in dem tief-

tiefſten Nachdenken, unterbrechen, und unſer ganzes Raiſonnement mit allen Folgen der philoſophiſchen Meinung vernichten kann. Ob wir z. E. gleich die Abhängigkeit und die Unterbrechung unſrer Vorſtellungen erkennen, ſo bleiben wir doch mitten auf dem Wege ſtehen, und verwerfen um deſswillen den Begriff der unabhängigen und kontinuirlichen Exiſtenz nicht, wie wir doch nach der Einſicht der Vernunft thun ſollten. Dieſe Meinung hat in der Einbildung ſo tiefe Wurzel gefaſst, daſs es unmöglich iſt, ſie jemals auszurotten, und der ſtrengſte metaphyſiſche Beweis von der Abhängigkeit unſrer Vorſtellungen wird nie zu dieſem Zwecke zureichen.

Aber obgleich unſre natürlichen und gemeinen Principien hier über unſre ausſtudierten Reflexionen die Oberhand behalten, ſo muſs doch gewiſs die Meinung immer einen Anſtoſs behalten, die Vernunft muſs eine Widerſetzlichkeit äuſſern, ſie gelten zu laſſen, wenigſtens ſo lange, als die Spekulationen noch einige Kraft und einiges Leben behalten. Um uns aus dieſer Verwirrung zu helfen, erdenken wir eine neue Hypotheſe, welche dieſe beiden Principien der Vernunft und der Einbildungskraft, zu begreifen ſcheint. Dieſe Hypotheſe iſt die philoſophiſche Vorausſetzung der doppelten Exiſtenz der Vorſtellungen und der Objekte, welche erſtlich unſrer Vernunft gefällt, weil ſie zugiebt, daſs unſre Vorſtellungen unterbrochen und verſchieden ſind; und die zweitens zu gleicher Zeit auch der Einbildungskraft angenehm iſt, weil ſie die kontinuir-

tinuirliche Existenz etwas anderm zuschreibt, was wir Objekte nennen. Dieses philosophische System ist also die Missgeburt zweier Principien, die sich beide widersprechen, die das Gemüth beide zusammen annimmt, und die sich wechselsweise vereinigen, um sich einander zu zernichten. Die Einbildungskraft sagt uns, dass unsre ähnlichen Vorstellungen eine kontinuirliche und ununterbrochene Existenz haben, und durch ihre Abwesenheit nicht vernichtet werden. Die Vernunft sagt uns, dass selbst unsre ähnlichen Vorstellungen in ihrer Existenz unterbrochen und von einander verschieden sind. Dem Widerspruche zwischen diesen Meinungen suchen wir durch eine neue Erdichtung zu entgehen, welche nach dem Wunsche der Einbildungskraft und der Vernunft zugleich eingerichtet ist. Wir schreiben nehmlich diese entgegengesetzten Eigenschaften zwei verschiedenen wirklichen Dingen zu; die Unterbrechung den Vorstellungen; die Kontinuität den Objekten. Die Natur ist hartnäckig, und will das Feld, des starken Angriffs der Vernunft ungeachtet, nicht verlassen; und doch erklärt sich auch zugleich die Vernunft über diesen Punkt so deutlich, dass es gar nicht möglich ist, sie geradezu abzuweisen. Da wir nun nicht im Stande sind, diese beiden Feinde mit einander zu vereinigen, so suchen wir uns selbst die Sache dadurch zu erleichtern, dass wir Jedem das einräumen, was er fodert, und dass wir eine doppelte Existenz erdichten, wobei ein Jeder etwas finden kann, das

alle

alle Eigenschaften hat, die er sich wünscht. Wären wir völlig überzeugt, daſs unsre ähnlichen Vorstellungen kontinuirlich, identisch und unabhängig wären, so würden wir niemals auf die Meinung einer doppelten Existenz verfallen; weil wir schon bei unsrer ersten Voraussetzung Befriedigung fänden, und nichts weiter begehren würden. Wären wir andern Theils völlig überzeugt, daſs unsre Vorstellungen abhängig, unterbrochen und unterschieden wären, so würden wir eben so wenig geneigt seyn, die Meinung von einer doppelten Existenz zu ergreifen; weil wir in diesem Falle den Irrthum unsrer ersten Voraussetzung von einer kontinuirlichen Existenz deutlich wahrnehmen, und auf ihn keine weitere Rücksicht nehmen würden. Diese Meinung entsteht also aus dem Balanciren des Gemüths, und aus seiner Anhänglichkeit an beiden sich widersprechenden Sätzen, denn dieses veranlaſst uns, einen Vorwand zu suchen, wodurch wir beide Grundsätze rechtfertigen können; der sich denn auch zuletzt glücklicherweise in dem System einer doppelten Existenz findet.

Ein anderer Vortheil dieses philosophischen Systems ist die Aehnlichkeit desselben mit der Volksmeinung; wodurch wir unsrer Vernunft ihren Willen lassen können, wenn sie etwa unruhig und aufrührisch wird; und wo wir doch bei der geringsten Nachlässigkeit und Unaufmerksamkeit leicht wieder zu unsern gewöhnlichen und natürlichen Begriffen zurückkehren können. Diesem gemäſs finden wir auch,

auch, daſs die Philoſophen dieſen Vortheil nicht aus der Acht laſſen; ſondern, daſs ſie ſich, ſobald ſie ihre Studierſtube verlaſſen haben, wieder mit den übrigen Menſchen in jenen längſt verworfenen Meinungen vereinigen, und thun, als ob unſre Vorſtellungen unſre einzigen Objekte wären, und in allen ihren unterbrochenen Erſcheinungen fortführen identiſch und ununterbrochen dieſelben zu ſeyn.

Es giebt noch andre Eigenheiten dieſes Syſtems, woran man deſſen Abhängigkeit von der Phantaſie ſehr deutlich erkennen kann. Von dieſen will ich nur die zwei folgenden bemerken. Erſtlich nehmen wir an, daſs die äuſserlichen Objekte den innern Vorſtellungen gleichen. Nun hab ich ſchon gezeigt, daſs das Verhältniſs der Urſach und Wirkung uns nie berechtigt, einen Schluſs von der Exiſtenz oder den Beſchaffenheiten unſrer Vorſtellungen auf die Exiſtenz der äuſſern kontinuirlichen Objekte zu machen: und ich füge nun noch hinzu, daſs, wenn es auch eine ſolche Art zu ſchlieſsen verſtattete, wir dennoch nie einen Grund haben könnten, zu ſchlieſsen, daſs unſre Objekte unſern Vorſtellungen ähnlich wären. Dieſe Meinung hat daher nirgends, als in der eben erklärten Eigenſchaft der Phantaſie ihren Grund, nach der ſie alle ihre Begriffe von einer vorhergegangenen Vorſtellung entlehnt. Wir können nie etwas anders denken, als Vorſtellungen, und daher muſs jedes Ding, das wir denken, ihnen ähnlich ſeyn.

Zwei-

Zweitens, fo wie wir überhaupt vorausfetzen, dafs unfre Objekte unfern Vorftellungen ähnlich find, fo nehmen wir es auch für ausgemacht an, dafs jedes Objekt der Vorftellung ähnlich fey, die durch daffelbe verurfacht ift. Das Verhältnifs der Urfach und Wirkung beftimmt uns das Verhältnifs der Aehnlichkeit mit zu verbinden; und da die Begriffe diefer willkührlichen Dinge, durch die erfte Relation fchon mit einander in der Phantafie verbunden find, fo fügen wir die letztere natürlicherweife hinzu, um die Vereinigung zu vollenden. Denn wir haben eine ftarke Neigung jede Vereinigung zu vollenden, und verbinden daher neue Verhältniffe mit folchen, die wir vorher zwifchen gewiffen Begriffen bemerkt haben, wie wir fogleich Gelegenheit haben werden zu bemerken*).

Nachdem ich alfo die Gründe beider Syfteme in Anfehung der äufferlichen wirklichen Dinge fowohl des philofophifchen, als des Volksfyftems aus einander gefetzt habe, fo kann ich nicht umhin, eine gewiffe Meinung an den Tag zu bringen, die bei der Ueberfchauung diefer beiden Syfteme entfteht. Ich fing diefe Materie damit an, dafs ich behauptete, wir müfsten ein völliges Vertrauen auf unfere Sinne fetzen, und gab diefes für den Schlufsfatz aus, der fich aus meinem ganzen Raifonnement ergeben follte. Allein um aufrichtig zu feyn, fo fühle ich mich j e t z t von einer gerade entgegen-

gefetz-

*) Abfchn. 5.

geſetzten Meinung überzeugt, und bin mehr geneigt, meinen Sinnen oder vielmehr meiner Einbildungskraft eher gar keinen Glauben zuzuſchreiben, als ein ſolches unbedingtes Vertrauen in dieſelben zu ſetzen. Ich kann nicht begreifen, wie dergleichen triviale Eigenſchaften der Phantaſie, durch ſolche falſche Vorausſetzungen geleitet, je zu einem ſoliden und vernünftigen Syſtem führen können. Der Zuſammenhang und die Beſtändigkeit unſrer Vorſtellungen bringen die Meinung von ihrer kontinuirlichen Exiſtenz hervor; obgleich dieſe Eigenſchaften der Vorſtellungen keinen begreiflichen Zuſammenhang mit einer ſolchen Exiſtenz haben. Die Beſtändigkeit unſrer Vorſtellungen hat den beträchtlichſten Antheil daran, und dennoch iſt ſie mit den gröſsten Schwierigkeiten verknüpft. Es iſt eine groſse Illuſion, wenn man vorausſetzt, daſs unſre ähnlichen Vorſtellungen numeriſch dieſelben ſind; und blos dieſe Illuſion iſt es, welche uns zu der Meinung verführt, daſs dieſe Vorſtellungen ununterbrochen ſind und fortexiſtiren, wenn ſie auch gleich den Sinnen nicht mehr gegenwärtig ſind. Dieſes iſt der Fall bei der Populär-Philoſophie. Und in den philoſophiſchen Syſtemen trifft man dieſelben Schwierigkeiten an; und es iſt allemal mit der Ungereimtheit behaftet, daſs es die Volksvorausſetzungen zugleich verneinet und bejahet. Die Philoſophen läugnen, daſs unſre ähnlichen Vorſtellungen identiſch dieſelben und ununterbrochen ſind; und dennoch haben ſie eine ſo groſse Neigung, ſie als ſolche

gelten

gelten zu laſſen, daſs ſie von freien Stücken eine neue Art von Vorſtellungen erdichten, denen ſie dieſe Eigenſchaften zueignen. Ich ſage eine neue Art von Vorſtellungen; denn wir können es wohl im Allgemeinen annehmen, aber es iſt doch ganz unmöglich, uns deutlich vorzuſtellen, daſs Objekte, ihrer Natur nach, etwas anders ſeyn könnten, als wiederum Vorſtellungen. Was können wir alſo von dieſer Verwirrung grundloſer und ſeltſamer Meinungen anders erwarten, als Falſchheit und Irrthum? Und wie können wir vor uns ſelbſt den Glauben rechtfertigen, den wir ihnen ſchenken?

Dieſer ſkeptiſche Zweifel, ſowohl in Anſehung der Vernunft als der Sinne, iſt eine Krankheit, die nie aus dem Grunde geheilt werden kann, ſondern deren Rückkehr wir jeden Augenblick erwarten müſſen, wenn wir ſie gleich weggejagt haben, und ſogar gänzlich von ihr befreit zu ſeyn ſcheinen. Es iſt nach allen Syſtemen ganz unmöglich, unſern Verſtand oder unſre Sinne zu vertheidigen, und beide verlieren nur noch mehr, wenn wir uns Mühe geben, ſie auf dieſe Art zu rechtfertigen. Denn da der Skepticismus natürlicherweiſe aus einem tiefen und ſtarken Nachdenken über dieſe Materien entſteht, ſo ſteigt ſeine Kraft immer mehr, je mehr wir darüber denken, wir mögen dafür oder dagegen ſeyn. Sorgloſigkeit und Unaufmerkſamkeit ſind die einzigen Mittel, uns dagegen zu verwahren. Aus dieſem Grunde verlaſſe ich mich allein auf ſie; und nehme es für ausgemacht an, daſs der Leſer

nach

nach einer Stunde, was auch immer im gegenwärtigen Augenblicke seine Meinung seyn mag, ganz gewiss von dem Daseyn einer innern und äussern Welt überzeugt ist; und dieser Voraussetzung nachgehend will ich jetzt noch einige allgemeine Systeme so wohl der Aeltern als Neuern hierüber prüfen, ehe ich zu einer noch mehr besondern Untersuchung über unsre Impressionen komme. Dieses wird vielleicht am Ende nicht undienlich zu unserm Vorhaben befunden werden.

Dritter Abschnitt.

Von der alten Philosophie.

Verschiedene Moralisten haben es als ein vortrefliches Mittel empfohlen, mit unserm eignen Herzen bekannt zu werden, und unsere Fortschritte in der Tugend kennen zu lernen, wenn man sich des Morgens seiner Träume erinnert; und sie mit derselbigen Strenge prüfte, wie unsre ernsthaftesten und bedachtesten Handlungen. Unser Charakter, sagen sie, ist durchaus derselbe, und er erscheint da am aufrichtigsten, wo weder künstliche Verstellung, noch Furcht, noch Politik statt finden, und wo die Menschen weder gegen sich noch gegen Andere Heuchler sind. Das Grosse oder Niedrige unsers Charakters, unsre Sanftmuth oder Grausamkeit, unser Muth oder unsre Feigheit wirken mit der ungebun-

gebundenſten Freiheit auf die Dichtungen der Phantaſie, und zeigen ſich in ihren hellſten Farben. Auf eine ähnliche Art glaube ich auch, daſs man verſchiedene nützliche Entdeckungen machen würde, wenn man die Erdichtungen der alten Philoſophie über Subſtanzen, ſubſtanzielle Formen, über die Accidenzien und die Qualitates occultas kritiſch unterſuchte; denn ſo vernunftwidrig und ſchimäriſch ſie ſeyn mögen, ſo haben ſie doch einen ſehr genauen Zuſammenhang mit den Principien der menſchlichen Natur.

Die vernünftigſten Philoſophen räumen ein, daſs unſre Begriffe von den Körpern nichts als Sammlungen der Begriffe von mehrern unterſchiedenen ſinnlichen Eigenſchaften ſind, woraus die Objekte beſtehen, und welche wir ſtets mit einander vereiniget finden. Aber obgleich dieſe Eigenſchaften an ſich gänzlich von einander verſchieden ſeyn mögen, ſo iſt es doch gewiſs, daſs wir das Zuſammengeſetzte, welches ſie ausmachen, gemeiniglich als Ein Ding betrachten, welches unter vielen Veränderungen immer daſſelbe bleibt. Die anerkannte Zuſammenſetzung iſt nun offenbar der vorausgeſetzten Einfachheit, und die Veränderung der Identität entgegen. Es wird alſo unterdeſſen wohl der Mühe werth ſcheinen 1) die Urſachen zu erwägen, welche machen, daſs wir faſt allgemein in ſolche offenbaren Widerſprüche fallen, und 2) die Mittel, wodurch wir uns bemühen, ſie zu verbergen,

Da

Da die Begriffe der mancherlei unterschiedenen successiven Eigenschaften der Objekte durch ein sehr enges Verhältniss mit einander vereiniget sind, so ist offenbar, dass das Gemüth, wenn es dieser Succession nachgeht, durch einen leichten Uebergang von einem Theile zum andern geführt wird, und dass es die Veränderung eben so wenig merken wird, als wenn sie dasselbige unveränderliche Objekt betrachtet. In diesem leichten Uebergange besteht aber die Wirkung oder vielmehr das Wesen des Verhältnisses; und da die Einbildungskraft leicht den einen Begriff für den andern nimmt, wenn ihr Einfluss auf das Gemüth sich ähnlich ist, so folgt daraus, dass eine solche Succession verknüpfter Eigenschaften leicht für ein kontinuirliches, ohne Veränderung existirendes Objekt gehalten werden kann. Der sanfte und ununterbrochene Fortgang des Denkens, der in beiden Fällen sich ganz ähnlich ist, täuscht das Gemüth leicht, und macht, dass wir der veränderlichen Succession verknüpfter Eigenschaften eine Identität beilegen.

Wenn wir aber die Art und Weise, die Succession zu betrachten ändern, und anstatt uns das Ding durch die auf einander folgenden Zeitpunkte nach und nach vorzustellen, zwei verschiedene Perioden seiner Dauer auf einmal übersehen, und die verschiedenen Bedingungen der successiven Eigenschaften vergleichen; so werden die Veränderungen, welche unmerklich waren, wenn sie nach und nach betrachtet wurden, beträchtlich, und scheinen die

Identität gänzlich zu zernichten. Hierdurch entſteht alſo eine Art von Widerſtreit in unſrer Art zu denken, der aus den verſchiedenen Geſichtspunkten herrührt, aus welchen wir ein Ding betrachten und aus der Nähe oder Entferntheit ſolcher Augenblicke, welche wir zuſammen vergleichen. Wenn wir einem Objekte nach und nach in ſeinen verſchiedenen Veränderungen folgen, ſo macht der allmälige Fortgang des Denkens, daſs wir der Succeſſion eine Identität zuſchreiben; weil ein unveränderliches Objekt eine ſich immer gleiche Gemüthshandlung erfodert. Betrachten wir aber ſeine Lage, nachdem ſchon beträchtliche Veränderungen mit ihm vorgefallen ſind, ſo iſt der Fortgang des Denkens unterbrochen, und folglich dringt ſich uns der Begriff der Verſchiedenheit auf. Um nun den Verſtand wiederum mit dieſem Widerſpruche auszuſöhnen, iſt die Einbildungskraft geſchäftig, etwas Unbekanntes und Unſichtbares zu erdichten, von welchem ſie vorausſetzt, daſs es bei allen dieſen Veränderungen fortfahre daſſelbe zu ſeyn; und dieſes unbegreifliche Etwas heiſst Subſtanz oder die urſprüngliche und erſte Materie.

In Anſehung der Einfachheit der Subſtanzen unterhalten wir einen ähnlichen Begriff, der von ähnlichen Urſachen herrührt. Man ſetze, es werde ein vollkommen einfaches und untheilbares Objekt uns vorgeſtellt nebſt einem andern, deſſen koexiſtirende Theile durch ein enges Verhält-

hältnifs mit einander verbunden find; fo ift offenbar, dafs die Gemüthshandlungen bei Betrachtung diefer zwei Objekte nicht fehr verfchieden find. Das einfache Objekt fafst die Einbildungskraft auf einmal mit Leichtigkeit durch eine einzige Anftrengung der Denkkraft ohne Wechfel oder Veränderung. Die Verknüpfung der Theile in einem zufammengefetzten Dinge hat faft diefelbe Wirkung, und fie vereinigt das Objekt in fich felbft fo, dafs die Phantafie es gar nicht fühlt, wenn fie von einem Theile zum andern übergeht. Daher ftellt man fich Farbe, Gefchmack, Figur, Solidität, und andre Eigenfchaften, die in einer Birne oder einem Apfel vereiniget find, als ein Ding vor; und diefes blos um ihres engen Verhältniffes willen, welches macht, dafs fie das Denkvermögen auf einerlei Weife afficiren, als wenn es ein vollkommen unzufammengefetztes Ding wäre. Aber das Gemüth bleibt hier nicht ftehen. Sobald es das Objekt in einem andern Lichte betrachtet, fo findet es, dafs alle diefe Eigenfchaften verfchieden find, dafs fie von einander unterfchieden und getrennt werden können; da nun diefe Art, fich die Dinge vorzuftellen, die erften und natürlichen Begriffe des Gemüths wieder vernichtet, fo zwingt er die Einbildungskraft, ein unbekanntes Etwas oder eine urfprüngliche Subftanz und Materie zu erdichten, die der Grund der Vereinigung oder des Zufammenhangs unter diefen Eigenfchaften ift, und die dem zufammengefetzten Objekte das Recht giebt, feiner Verfchiedenheit und feiner

Zuſammenſetzung ungeachtet, den Namen eines Dinges zu führen.

Die Peripatetiker behaupten, die urſprüngliche Materie ſey in allen Körpern gleichartig, und glauben, daſs Feuer, Waſſer, Erde und Luft aus einerlei Grundſubſtanzen beſtehen, weil ſie ſich allmälig verändern und in einander verwandeln. Zugleich weiſen ſie einer jeden Art dieſer Objekte eine beſondere *ſubſtanzielle Form* an, von welcher ſie annehmen, daſs ſie die Quelle aller ihrer beſondern und verſchiedenen Eigenſchaften ſey, und daſs ſie einen neuen Grund der Einfachheit und Identität jeder beſondern Art ausmache. Alle hängen von unſrer Art, die Objekte anzuſchauen, ab. Wenn wir die unmerklichen Veränderungen der Körper anſehen, ſo nehmen wir an, daſs ſie alle in einer Subſtanz oder in einem Weſen vergehen. Wenn wir aber ihre merklichen Unterſchiede betrachten, ſo legen wir jedem eine ſubſtanzielle und weſentliche Verſchiedenheit bei. Und um ein Recht zu haben, dieſen beiden Arten, unſre Objekte zu betrachten, nachzuſehen, nehmen wir an, daſs alle Körper zugleich eine Subſtanz und eine ſubſtanzielle Form haben.

Der Begriff der *Accidenzien* iſt eine unvermeidliche Folge, wenn man auf dieſe Art über Subſtanzen und ſubſtanzielle Formen denkt; und man kann nicht umhin, Farben, Töne, den Geſchmack, Figuren und andre Eigenſchaften der Körper, als wirkliche Dinge zu betrachten, die unmöglich allein

und für ſich beſtehen können, ſondern die ein Subjekt der Inhärenz erfordern, das ſie zuſammenhalten und tragen kann. Denn da wir niemals eine dergleichen ſinnliche Eigenſchaft entdeckt haben, wo wir nicht aus obigen Gründen uns auch gleich einbildeten, daſs eine Subſtanz exiſtere; ſo macht dieſelbige Gewohnheit, welche bewirkt, daſs wir auf eine Verknüpfung zwiſchen Urſach und Wirkung ſchlieſsen, auch daſs wir hier auf eine Abhängigkeit einer jeden Qualität von der unbekannten Subſtanz ſchlieſsen. Die Gewohnheit, ſich eine Abhängigkeit einzubilden, hat dieſelbige Wirkung, als die Gewohnheit, ſie immer zu beobachten, haben würde. Indeſſen iſt dieſe Meinung nicht mehr der Vernunft gemäſs, als irgend eine von den vorigen. Da eine jede Qualität ein von der andern unterſchiedenes Ding iſt, ſo kann es auch als insbeſondere exiſtirend gedacht werden, und kann auch wirklich allein exiſtiren, nicht nur abgeſondert von jeder andern Qualität, ſondern auch ohne jene unverſtändliche Schimäre von einer Subſtanz.

Allein dieſe Philoſophen gehen mit ihren Erdichtungen noch weiter in ihren Meinungen über die verborgenen Eigenſchaften (qualitates occultas) und nehmen eine tragende Subſtanz an, die ſie nicht verſtehen, und ein Accidenz, das getragen wird, wovon ihr Begriff eben ſo unvollkommen iſt. Das ganze Syſtem iſt alſo völlig unbegreiflich, und dennoch hat es in Principien ſeinen Grund,

Grund, die eben ſo natürlich ſind, als irgend eins von den oben erklärten.

Bei der Betrachtung dieſer Materie können wir eine Gradation in drei Meinungen bemerken, die ſich über einander erheben, je nachdem die Menſchen, welche ſie erdenken, neue Grade von Vernunft und Erkenntniſs erhalten. Dieſe Meinungen ſind die Meinungen des Volks, die Meinungen der falſchen und die Meinungen der wahren Philoſophie; bei deren Unterſuchung wir finden, daſs ſich die wahre Philoſophie mehr den Meinungen des Volks nähert als einer irrigen Wiſſenſchaft. Es iſt denen Menſchen bei ihrer gemeinen und ſorgloſen Art zu denken natürlich, daſs ſie ſich einbilden, ſie nähmen eine Verknüpfung zwiſchen ſolchen Objekten wahr, die ſie immer beiſammen gefunden haben; und weil die Gewohnheit es ſchwer gemacht hat, dergleichen Begriffe von einander zu trennen, ſo ſind ſie geneigt, ſich einzubilden, eine ſolche Trennung ſei an ſich ſelbſt unmöglich und ungereimt. Die Philoſophen aber, welche von den Wirkungen der Gewohnheit abſtrahiren, und die Begriffe der Objekte vergleichen, werden das Falſche in dieſen Volksmeinungen gar bald gewahr, und entdecken, daſs gar keine Verknüpfung unter den Dingen erkannt wird. Jedes verſchiedene Objekt ſcheint ihnen auch ganz unterſchieden und abgeſondert; und ſie ſehen ein, daſs es nicht die Anſchauung der Natur und Eigenſchaften der Objekte iſt, woraus wir von einem Dinge auf das andre ſchlieſsen, ſondern

nur

nur, wenn wir in verfchiedenen Fällen bemerkt haben, dafs fie beftändig mit einander vereiniget waren. Allein anftatt dafs diefe Philofophen den richtigen Schlufs aus diefer Bemerkung ziehen follten, dafs wir keinen Begriff von Kraft und Wirkfamkeit hätten, die von dem Gemüthe abgefondert war und den Urfachen angehörte; anftatt, fage ich, diefen Schlufs zu machen, fuchen fie häufig nach den Eigenfchaften, worin diefe Wirkfamkeit beftehen foll, und find mit jedem Syfteme unzufrieden, das ihnen ihre Vernunft zur Erklärung anbietet. Ihr Genie ift ftark genug, fie von dem vulgären Irrthume zu befreien, als ob eine natürliche und wahrzunehmende Verknüpfung zwifchen den verfchiedenen finnlichen Eigenfchaften und Handlungen der Materie ftatt fände; aber es ift noch nicht fo ftark, dafs es fie von allem Suchen nach diefer Verknüpfung in der Materie oder in den Urfachen, abhielte. Wären fie auf den rechten Schlufs verfallen, fo würden fie wieder zu dem gemeinen Verftande zurückgekehrt feyn, und alle diefe Unterfuchungen, mit der gröfsten Ruhe und Gleichgültigkeit betrachtet haben. Gegenwärtig fcheinen fie nun in einem wirklich kläglichen Zuftande zu feyn, der gerade fo wirklich ift, wie die Poeten die Strafe des Sifyphus und Tantalus erdichtet haben. Denn was kann man fich wol quälender vorftellen, als mit der gröfsten Begierde etwas fuchen, was auf immer von uns flieht; und es da fuchen, wo es ganz unmöglich jemals exiftiren kann?

Aber

Aber ſo wie die Natur in allen Stücken eine Art von Gerechtigkeit und Vergütung beobachtet hat, ſo hat ſie auch die Philoſophen eben ſo wenig, als die übrigen Geſchöpfe vernachläſſiget; ſondern hat ihnen bei allem ihrem Misgeſchick und bei aller ihrer Betrübniſs einen Troſt aufbehalten. Dieſer Troſt beſteht vornähmlich in ihrer Erfindung der Worte Vermögen und verborgene Eigenſchaft (qualitas occulta.) Denn ſo wie es gewöhnlich iſt, daſs man bei dem häufigen Gebrauch gewiſſer Worte, die eine reale und verſtändliche Bedeutung haben, nicht an den Begriff denkt, den man durch ſie ausdrücken wollte, und blos die Gewohnheit beibehält, vermittelſt der man ſich, ſo bald man will, wieder an den Begriff erinnern kann; ſo geſchieht es auch, daſs wir uns auch gewiſſe Ausdrücke, die an ſich, ohne alle Bedeutung und gänzlich unverſtändlich ſind, wenn wir ſie öfters gebrauchen, auf gleiche Art gewöhnen, und ſie eben ſo wie die vorigen behandeln, indem wir uns einbilden, daſs ſie einen verborgenen Sinn haben, den wir, bei einigem Nachdenken, ſogleich entdecken können. Die Aehnlichkeit in ihrer Erſcheinung täuſcht, wie gewöhnlich, das Gemüth, und macht, daſs wir uns eine vollkommne Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit einbilden. Hierdurch ſchaffen ſich nun dieſe Philoſophen Ruhe, und gelangen zuletzt, durch eine Illuſion, zu eben der Gleichgültigkeit, die der Pöbel durch ſeine Dummheit und der ächte Philoſoph durch ſeinen beſcheidenen

denen Skepticismus erreicht. Sobald ſie ein Phänomen in Verwirrung ſetzt, dürfen ſie nur ſagen, es kömmt von einem Vermögen oder von einer verborgenen Eigenſchaft her, und aller Streit und alle Unterſuchung über das Ding hat ſogleich ein Ende.

Aber unter allen Beiſpielen, wo die Peripatetiker gezeigt haben, daſs ſie ſich von jedem gemeinen Hang der Einbildungskraft leiten lieſsen, iſt keines merkwürdiger, als ihre Sympathien, Antipathien und ihr Abſcheu vor dem Leeren (horror vacui). Es iſt freilich eine Neigung in der menſchlichen Natur, den äuſsern Objekten dieſelbigen Veränderungen beizulegen, die ſie in ſich ſelbſt bemerkt, und allenthalben ſolche Begriffe zu finden, die ihr am gegenwärtigſten ſind. Dieſe Neigung kann aber doch durch ein geringes Nachdenken unterdrückt werden, und findet nur bei Kindern, Dichtern und den alten Philoſophen ſtatt. Kinder zeigen dieſes durch ihr Verlangen, die Steine, welche ſie verletzen, wieder zu ſchlagen; Dichter durch ihren Hang, Alles zu perſonificiren: und die alten Philoſophen durch dieſe Erdichtungen der Sympathie und Antipathie. Kindern müſſen wir dieſes verzeihen, um ihrer Jugend willen; den Dichtern, weil ſie geſtehen, daſs ſie abſichtlich dem folgen, was ihnen ihre Phantaſie anbietet; aber was für eine Entſchuldigung läſst ſich erfinden, eine ſo groſse Schwachheit an den Philoſophen zu rechtfertigen?

Vierter Abſchnitt.

Von der neuen Philoſophie.

Aber, wenn die Einbildungskraft, nach meinem eignen Geſtändniſſe der letzte Schiedsrichter aller philoſophiſchen Syſteme iſt, ſo kann man mir vorwerfen, daſs ich ungerecht verfahre, daſs ich die alten Philoſophen deshalb tadele, weil ſie ſich dieſes Vermögens bedient, und ſich der Leitung deſſelben in ihren Schlüſſen ganz und gar überlaſſen haben. Um mich alſo deshalb zu rechtfertigen, muſs ich in der Einbildungskraft einen Unterſchied zwiſchen ſolchen Principien machen, die daurend, unwiderſtehlich und allgemein ſind, ſo wie der auf Gewohnheit gegründete Uebergang von Urſachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Urſachen: und zwiſchen ſolchen Principien, welche veränderlich, ſchwach und unregelmäſsig ſind: ſo wie diejenigen ſind, von denen ich ſo eben geredet habe. Die erſtern ſind der Grund aller unſrer Gedanken und Handlungen, ſo daſs die menſchliche Natur unmittelbar zernichtet werden und untergehen müſste, wenn man ſie aufhübe. Die letztern aber ſind für das menſchliche Geſchlecht weder unvermeidlich noch nothwendig oder zur Führung des menſchlichen Lebens unentbehrlich; ſondern im Gegentheil, man trifft ſie nur in ſchwachen Gemüthern an, und da ſie ſogar den übrigen Principien

der

der Gewohnheit und der Vernunfterkenntniſs entgegenſtehen, ſo können ſie leicht durch einen gehörigen Kontraſt und eine ſchickliche Entgegenſtellung andrer Principien umgeworfen werden. Um deswillen werden die erſtern von der Philoſophie gebilligt, die letztern verworfen. Wer da ſchlieſst, daſs ihm jemand nahe ſeyn müſſe, wenn er im Finſtern reden hört, urtheilt richtig und der Natur angemeſſen; obgleich dieſer Schluſs ſich blos auf die Gewohnheit ſtützt, welche den Begriff eines menſchlichen Geſchöpfs lebendig und ſtark macht, weil er gewöhnlich mit der gegenwärtigen Impreſſion verbunden iſt. Aber wenn jemand, ohne ſelbſt zu wiſſen, warum, von der Furcht vor Geſpenſtern im Finſtern gepeinigt wird, ſo kann man vielleicht ſagen, daſs er ſchlieſst, auch daſs er nach natürlichen Geſetzen ſchlieſst; aber nur in demſelbigen Sinne, als man ſagt, daſs eine Krankheit nach natürlichen Geſetzen erfolge, weil ſie von natürlichen Urſachen herkömmt, ob ſie gleich der Geſundheit als dem angenehmſten und natürlichſten Zuſtande des Menſchen widerſpricht.

Die Meinungen der alten Philoſophen, ihre Dichtungen von Subſtanz und Accidenz, und ihre Lehren von den ſubſtanziellen Formen und den verborgnen Qualitäten, gleichen den Geſpenſtern im Finſtern, und kommen aus Grundſätzen, welche obſchon gewöhnlich, doch weder allgemein noch nothwendig in der menſchlichen Natur liegen. Die neuere Philoſophie rühmt ſich von dieſem

Fehler

Fehler ganz frei zu seyn, und ihren Grund ganz allein in den beständigen, festen und nothwendigen Principien der Einbildungskraft zu haben. Auf welchen Gründen diese Anmasung beruhe, soll gegenwärtig die Materie unsrer Untersuchung werden.

Das Hauptprincip dieser Philosophie, ist die Meinung von Farben, Tönen, Geschmack, Geruch, Hitze und Wärme; wovon sie behaupten, dass es nichts als Impressionen im Gemüth wären, die zwar von der Einwirkung der äussern Objekte herrührten, aber mit ihren objektiven Eigenschaften nicht die geringste Aehnlichkeit hätten. Bei näherer Untersuchung finde ich nur einen genugthuenden Grund unter denen, die man gewöhnlich für diese Meinung vorbringt, nähmlich den, welcher von der Veränderlichkeit solcher Impressionen hergenommen ist, während dass die äussern Objekte, allem Scheine nach, fortfahren dieselben zu seyn. Diese Veränderlichkeit hängt von verschiedenen Umständen ab. Von dem verschiedenen Zustande unsrer Gesundheit. Einem Kranken schmeckt ein gewisses Gericht nicht, das ihm sonst sehr gut schmeckte. Von den verschiedenen Komplexionen und Konstitutionen der Menschen. Was dem einen bitter schmeckt, schmeckt dem andern süss. Von der Verschiedenheit ihrer äusern Lage und Stellung; Farben, die durch die Wolken spielen, ändern sich nach der verschiedenen Entfernung der Wolken, und nach dem Winkel, den die Lichtstralen

len mit dem Auge und dem erleuchteten Körper machen. Das Feuer theilt in einer gewiſſen Entfernung ein angenehmes, in einer andern ein unangenehmes Gefühl mit. Beiſpiele dieſer Art ſind ſehr zahlreich und häufig.

Der Schluſs, den man hieraus zieht, iſt gleichfalls ſo befriedigend, als man ſich ſolches nur einbilden kann. Es iſt unſtreitig, daſs, wenn verſchiedene Impreſſionen eines und ebendeſſelbigen Sinnes von einem Objekte herkommen, nicht eine jede dieſer Impreſſionen eine ähnliche objektive Eigenſchaft des Dinges ſelbſt ſeyn kann. Denn da ein und ebendaſſelbige Ding nicht zu gleicher Zeit mit verſchiedenen Eigenſchaften deſſelbigen Sinnes verſehen ſeyn kann, und da ein und ebendieſelbige Eigenſchaft Impreſſionen, die ganz und gar verſchieden ſind, nicht gleich ſeyn kann; ſo folgt augenſcheinlich, daſs einige unſrer Impreſſionen kein Muſter oder Urbild auſser ſich haben können. Nun ſetzen wir bei gleichen Wirkungen gleiche Urſachen zum Voraus. Einige Impreſſionen von Farbe, Schall u. ſ. w. ſind nun offenbar nichts anders als innerliche Wirklichkeiten, und kommen von Urſachen her, die ihnen ſchlechterdings nicht ähnlich ſind. Dieſe Impreſſionen ſind aber in ihrer Erſcheinung von den andern Impreſſionen der Farbe, des Schalles u. ſ. w. nicht verſchieden. Folglich ſchlieſsen wir, daſs ſie alle einen gleichen Urſprung haben.

Wenn dieſer Grundſatz einmal eingeräumt iſt, ſo ſcheinen alle übrigen Lehren dieſer Philoſophie

durch

durch leichte Schlüſſe zu folgen. Denn wenn die Töne, Farben, Hitze, Kälte und andre ſinnlichen Eigenſchaften, von dem Range kontinuirlicher und unabhängiger wirklicher Dinge ausgeſchloſſen ſind, ſo bleiben uns nur noch diejenigen, die man qualitates primarias nennt, als die einzigen realen Eigenſchaften übrig, wovon wir einen adäquaten Begriff haben. Dieſe qualitates primariae ſind Ausdehnung und Soliditat, mit ihren verſchiedenen Miſchungen und Modifikationen; Figur, Bewegung, Schwere und Kohäſion. Die Erzeugung, das Wachſen, Verwelken und die Zerſtörung der Thiere und Pflanzen, ſind nichts als Veränderungen der Figur und Bewegung; ſo wie auch die Wirkungen aller Körper in einander, des Feuers, Lichts, Waſſers, der Luft, Erde und aller Elemente und Naturkräfte. Eine Figur und Bewegung bringt eine andre Figur und Bewegung hervor; und es iſt in der ganzen materiellen Welt weder ein aktives noch paſſives Principium mehr übrig, wovon wir uns den entfernteſten Begriff machen könnten.

Ich glaube, daſs ſich gegen dieſes Syſtem viele Einwürfe vorbringen laſſen, aber ich will mich jetzo nur auf einen einſchränken, der nach meiner Meinung völlig entſcheidend iſt. Ich glaube, daſs wir anſtatt die Wirkungen der äuſsern Objekte hierdurch zu erklären, ſie ganz und gar vernichten, und in die Meinungen des ausſchweifendſten Skepticiſmus verfallen. Denn, wenn Farben, Töne, Geſchmack und Geruch bloſse Vorſtellungen ſind,

ſo

so kann nichts von dem, was wir uns vorstellen können, eine reale, kontinuirliche und unabhängige Existenz haben; selbst Bewegung, Ausdehnung und Solidität nicht, worauf die Grundeigenschaften (qualitates primariae) vornehmlich hinauslaufen.

Um mit der Prüfung der Bewegung anzufangen, so ist dieses offenbar eine Eigenschaft, die an sich, allein und ohne Beziehung auf ein andres Ding, gar nicht denkbar ist. Der Begriff der Bewegung setzt den Begriff eines sich bewegenden Körpers nothwendig zum voraus. Was ist aber unser Begriff von dem bewegten Körper, ohne welchen die Bewegung unbegreiflich ist? Er muss in den Begriff der Ausdehnung oder der Solidität zerfallen, und folglich hängt die Realität der Bewegung von der Realität dieser andern Eigenschaften ab.

Dass diese Meinung von der Bewegung, die allgemein angenommen ist, in Ansehung der Ausdehnung wahr sey, habe ich bewiesen, und habe zugleich gezeigt, dass es ganz unmöglich ist, sich die Ausdehnung anders vorzustellen, als etwas aus mit Farbe und Solidität versehenen Theilen Zusammengesetztes. Der Begriff der Ausdehnung ist ein zusammengesetzter Begriff, da er aber nicht aus einer unendlichen Anzahl von Theilen oder kleinern Begriffen zusammengesetzt seyn kann; so muss er sich zuletzt in vollkommen einfache und untheilbare Theilchen auflösen lassen. Diese einfachen und untheilbaren Theilchen würden, da sie nicht als ausgedehnt gedacht werden dürfen, Undinge seyn,

wenn

wenn ſie nicht gefärbt und ſolide gedacht würden. Die Farbe aber hat keine reale Exiſtenz. Folglich hängt die Realität unſres Begriffs von der Ausdehnung allein von der Realität des Begriffs der Solidität ab, und wenn der letztere ſchimäriſch ſeyn ſollte, ſo würde der erſtere unmöglich richtig ſeyn können. Laſst uns alſo unſre Aufmerkſamkeit auf die Prüfung des Begriffs der Solidität wenden.

Der Begriff der Solidität entſteht von zwei Objekten, die ſich nicht einander durchdringen können, wenn ſie gleich mit der allergröſsten Kraft gegen einander geſtoſsen werden; ſondern die immer eine abgeſonderte und verſchiedene Wirklichkeit behalten. Die Solidität iſt alſo allein genommen völlig undenkbar und ohne die Vorſtellung einiger Körper, die ſolide ſind, und dieſe abgeſonderte und unterſchiedene Exiſtenz behaupten, ganz unbegreiflich. Was haben wir nun für einen Begriff von dieſen Körpern? Die Begriffe von Farben, Tönen und andern abgeleiteten Eigenſchaften (qualitates ſecundariae) ſind ausgeſchloſſen. Der Begriff der Bewegung hängt von dem Begriffe der Ausdehnung ab, und der Begriff der Ausdehnung von dem Begriffe der Solidität. Folglich iſt es unmöglich, daſs der Begriff der Solidität von einem dieſer Begriffe ſollte abhängen können. Denn da würde man ſich in einem Cirkel herumdrehen, und einen Begriff von dem andern abhängen laſſen, da indeſſen zu gleicher Zeit der letzte von dem erſten und der erſte von dem letzten abhienge. Unſre neuere Philoſophie

läſst

läſst uns alſo keinen richtigen und genugthuenden Begriff von der Solidität und folglich auch nicht von der Materie.

Dieſer Beweis wird einem jeden, der ihn nur verſteht, vollkommen bündig vorkommen; allein weil er den mehreſten Leſern abſtrakt und verwickelt ſcheinen möchte; ſo hoffe ich Entſchuldigung zu finden, wenn ich mich bemühe, ihn durch einige Abänderung des Ausdrucks noch deutlicher vorzutragen. Um uns einen Begriff von der Solidität zu machen, müſſen wir uns zwei Körper vorſtellen, die gegen einander drücken, ohne ſich zu durchdringen; und es iſt unmöglich, zu dieſem Begriffe zu gelangen, wenn wir uns nur ein Objekt denken, geſchweige denn gar keins. Zwei Undinge können ſich nicht einander von ihren Stellen ausſchlieſsen, denn ſie haben gar keine Stelle, und können auch gar keine Beſchaffenheit haben. Nun frage ich, was haben wir denn für einen Begriff von dieſen Körpern oder Objekten, denen wir Solidität beilegen? Zu ſagen, daſs wir ſie blos als ſolide dächten, heiſst, ſich ins Unendliche in einem Kreiſe herumdrehen. Zu behaupten, daſs wir ſie uns als ausgedehnt ausmahlen, das verwandelt entweder alles in Falſchheit, oder läuft im Cirkel herum. Die Ausdehnung muſs nothwendig entweder als gefärbt betrachtet werden, welches falſch iſt; oder als ſolide, welches uns wieder auf die erſte Frage zurückbringt. Dieſelbige Bemerkung können wir auch in Anſehung der Beweglichkeit und der Figur machen: und

im Ganzen müſſen wir ſchlieſsen, daſs, nachdem Farben, Töne, Hitze und Kälte von dem Range der äuſsern wirklichen Dinge ausgeſchloſſen ſind, gar nichts mehr übrig bleibt, das uns einen richtigen und konſiſtenten Begriff von einem Körper verſchaffen könnte.

Hiernächſt bedenke man noch, daſs, eigentlich zu reden, die Soliditiät oder Undurchdringlichkeit nichts iſt, als eine Unmöglichkeit der Vernichtung, wie ſchon ſonſt *) bemerkt worden iſt: um deſſentwillen iſt es alſo um ſo nothwendiger für uns, einen deutlichen Begriff von demjenigen Dinge zu geben, deſſen Vernichtung wir als unmöglich annehmen. Eine Unmöglichkeit eines vernichteten Dings kann nicht wirklich ſeyn, und kann nie durch ſich ſelbſt als wirklich gedacht werden, ſondern erfordert nothwendig ein Objekt oder ein reales wirkliches Ding, zu dem es gehört. Nun bleibt immer noch die Schwierigkeit, wie man einen Begriff von dieſem Objekte oder dieſem wirklichen Dinge formiren könne, ohne die abgeleiteten und ſinnlichen Beſchaffenheiten dabei zu gebrauchen.

Auch müſſen wir bei dieſer Gelegenheit, unſre gewöhnliche Art, die Begriffe zu prüfen, nicht aus der Acht laſſen, da wir ſtets auf die Impreſſionen ſehen, von welchen die Begriffe herkommen. Die Impreſſionen, welche wir durchs Geſicht und Gehör erhalten, die Geruchs- und Geſchmacksimpreſſionen,

*) Th. 2. Abſchn. 4.

nen, fagt die neuere Philofophie, find ohne alle ähnliche Objekte, und folglich kann der Begriff der Solidität, der als real angenommen wird, nie von diefen Sinnen kommen. Es bleibt alfo nur noch das Gefühl, als der einzige Sinn übrig, der uns die Impreffion geben könnte, die dem Begriffe der Solidität entfpricht, und in der That bilden wir uns von Natur ein, die Solidität der Körper zu fühlen, und als dürften wir nur ein Objekt berühren, um diefe Befchaffenheit wahrzunehmen. Aber diefe Art zu denken ift mehr populär als philofophifch richtig, wie fogleich aus folgenden Betrachtungen erhellen wird.

Erftlich ift es leicht zu fehen, dafs, obgleich die Körper vermöge ihrer Solidität gefühlt werden, dennoch das Gefühl etwas ganz anders ift, als die Solidität; und dafs diefe beiden Dinge nicht die geringfte Aehnlichkeit mit einander haben. Ein Menfch, der eine Lähmung in der einen Hand hat, hat einen eben fo vollkommnen Begriff von der Undurchdringlichkeit, wenn er fieht, dafs diefe feine fühllofe Hand vom Tifche getragen wird, als wenn er denfelbigen Tifch mit der andern Hand befühlt. Ein Objekt, das auf eins unfrer Glieder drückt, findet Widerftand, und diefer Widerftand bringt durch die Bewegung, die den Nerven und Lebensgeiftern dadurch ertheilt wird, eine gewiffe Empfindung im Gemüthe hervor; aber hieraus folgt nicht, dafs die Empfindung, die Bewegung und der Widerftand fich auf irgend eine Art einander ähnlich find.

Zweitens ſind die Impreſſionen des Gefühls einfache Impreſſionen, auſser wenn ſie in Anſehung ihrer Ausdehnung betrachtet werden; welches aber nichts zur gegenwärtigen Abſicht thut: und aus dieſer Einfachheit ſchlieſse ich, daſs ſie weder die Solidität noch ein andres reales Objekt vorſtellen können. Denn laſst uns zwei Fälle annehmen, nemlich 1) daſs ein Menſch einen Stein oder einen feſten Körper mit ſeiner Hand drücke und 2) daſs zwei Steine einander drücken; ſo wird man leicht zugeben, daſs dieſe beiden Fälle nicht in aller Rückſicht gleich ſind, ſondern daſs im erſten Falle ein Gefühl oder eine Empfindung mit der Solidität verknüpft iſt, wovon in dem letztern nichts erſcheint. Um alſo dieſe beiden Fälle gleich zu machen, muſs man denjenigen Theil der Impreſſion, den der Menſch durch ſeine Hand fühlt oder das Organ der Empfindung wegnehmen; und da dieſes bei einer einfachen Impreſſion unmöglich iſt, ſo werden wir dadurch genöthigt das Ganze aufzuheben, welches beweiſst, daſs dieſe ganze Impreſſion kein Urbild oder kein Muſter in den äuſsern Dingen hat. Hierzu kömmt, daſs die Solidität nothwendig zwei Körper nebſt Angrenzung und Stoſs vorausſetzt, welche nie durch eine einfache Impreſſion vorgeſtellt werden können, weil ſie ein zuſammengeſetztes Ding ſind. Nicht zu gedenken, daſs die Impreſſionen des Gefühls ſich jeden Augenblick in uns ändern, obgleich die Solidität unveränderlich dieſelbe bleibt; welches ein klarer Beweis iſt, daſs die

die erſtern nicht Vorſtellungen der letztern ſeyn können.

So iſt alſo zwiſchen unſern Sinnen und unſrer Vernunft ein direkter und totaler Widerſtreit; oder eigentlicher zu reden, zwiſchen denen Schlüſſen, die wir auf Urſach und Wirkung gründen, und denen, welche uns von der kontinuirlichen und unabhängigen Exiſtenz der Körper überzeugen. Wenn wir nach dem Geſetze der Urſach und Wirkung ſchlieſsen, ſo urtheilen wir, daſs weder Farbe noch Schall, weder Geſchmack noch Geruch eine kontinuirliche und unabhängige Exiſtenz haben. Und wenn wir dieſe ſinnliche Eigenſchaften ausſchlieſsen, ſo bleibt gar nichts in der Welt übrig, dem eine ſolche Exiſtenz zukommen könnte.

Fünfter Abſchnitt.

Von der Immaterialität der Seele.

Da wir ſo groſse Widerſprüche und Schwierigkeiten in jedem Syſteme über die äuſſern Objekte und in dem Begriffe der Materie, den wir uns ſo deutlich und ſo beſtimmt einbilden, gefunden haben, ſo werden wir natürlicherweiſe noch gröſsere Schwierigkeiten und Widerſprüche in jeder Hypotheſe über unſre innerlichen Vorſtellungen und die Natur des Gemüths erwarten, die wir uns ſchon überdem weit dunkler und ungewiſſer vorzuſtellen

geneigt

geneigt ſind. Aber hierin würden wir uns täuſchen. Denn obgleich die intellektuelle Welt in unendliche Dunkelheiten eingehüllt iſt, ſo iſt ſie doch nicht mit ſolchen Widerſprüchen durchflochten, als wir in der äuſserlichen Natur angetroffen haben. Was von ihm erkannt wird, ſtimmt mit ſich ſelbſt überein; und was unbekannt iſt, das müſſen wir uns begnügen, ſo zu laſſen.

Zwar iſt es wahr, gewiſſe Philoſophen verſprechen, wenn wir auf ſie hören wollten, unſre Unwiſſenheit zu vermindern; allein ich beſorge, es geſchieht dieſes mit Gefahr, uns in Widerſprüche zu verwickeln, wovon das Subjekt an ſich ſelbſt ausgenommen iſt. Dieſe Philoſophen ſind jene ſeltſamen Raiſonneurs über materielle oder immaterielle Subſtanzen, in welchen, nach ihrer Vorausſetzung, unſre Vorſtellungen inhäriren. Um dieſe endloſen Sophiſtereien auf beiden Seiten anzuhalten, kenne ich kein andres Mittel, als dieſe Philoſophen in wenig Worten zu fragen: W a s ſ i e u n t e r S u b - ſ t a n z u n d I n h ä ſ i o n v e r ſ t e h e n? Nur nachdem ſie dieſe Frage werden beantwortet haben, und nicht eher, wird es der Vernunft gemäſs ſeyn, ſich ernſtlich in den Streit einzulaſſen.

Dieſe Frage in Anſehung der Materie und des Körpers zu beantworten, fanden wir unmöglich; aber auſser daſs ſie in Anſehung des Gemüths alle dieſelbigen Schwierigkeiten hat, kommen hier noch neue hinzu, die dieſem Gegenſtande eigenthümlich ſind. Da jeder Begriff von einer vorhergehenden

Im-

Impression herrührt, so müssten wir, wenn wir einen Begriff von der Substanz unsres Gemüths hätten, auch eine Impression von derselben haben, welches, sich vorzustellen, sehr schwer, wo nicht gar unmöglich ist. Denn wie kann eine Impression eine Substanz anders vorstellen, als dadurch, dass sie ihr ähnlich ist? Und wie kann eine Impression einer Substanz ähnlich seyn, da sie nach diesem System keine Substanz ist, und keine von den eigenthümlichen Eigenschaften oder charakteristischen Merkmalen einer Substanz hat?

Doch ich vertausche die Frage, was sie seyn und nicht seyn kann, mit einer andern, was sie wirklich ist, und verlange von solchen Philosophen, welche einen Begriff von der Substanz unsres Gemüths zu haben vorgeben, dass sie die Impression vorzeigen, welche den Begriff hervorbringt, und dass sie deutlich bestimmen sollen, auf welche Art diese Impression wirke, und was sie für einen Gegenstand zum Objekte habe. Ist es eine Impression der Sinne oder der Reflexion? Ist sie angenehm oder unangenehm oder gleichgültig? Begleitet sie uns zu allen Zeiten, oder nur zuweilen? Und wenn es nur zuweilen geschieht, zu welchen Zeiten kömmt sie vornemlich zurück, und durch welche Ursachen wird sie hervorgebracht?

Wenn jemand, anstatt diese Fragen zu beantworten, den Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege zu gehen glaubte, dass er eine Definition von der Substanz gäbe, und sie als Etwas, das

durch

durch ſich ſelbſt beſteht, definirte, und meinte, mit dieſer Definition müſsten wir zufrieden ſeyn, ſo ſage ich dagegen, daſs dieſe Definition auf jedes Ding paſst, das man ſich nur als möglich vorſtellen kann; und daſs ſie alſo niemals dazu dienen kann, die Subſtanz von dem Accidenz, oder die Seele von ihren Vorſtellungen zu unterſcheiden. Denn, was ſich deutlich vorſtellen läſst, kann auch wirklich ſeyn, und alles, was auf eine gewiſſe Weiſe deutlich vorgeſtellt iſt, kann auch auf dieſelbige Art wirklich exiſtiren. Dieſes iſt ein Princip, welches ſchon anerkannt iſt. Ferner läſst ſich jedes Ding, das verſchieden iſt, unterſcheiden, und jedes Ding, das ſich unterſcheiden läſst, läſst ſich in der Einbildungskraft abgeſondert darſtellen. Dieſes iſt ein andrer Grundſatz. Mein Schluſs aus beiden iſt, daſs, da alle unſre Vorſtellungen von einander, und von jedem andern Dinge in der Welt verſchieden ſind, ſie ſich auch unterſcheiden und abſondern laſſen, und daher abgeſondert exiſtiren können, und kein andres Ding nöthig haben, das ihre Exiſtenz trägt. Sie ſind alſo nach jener Definition von der Subſtanz, Subſtanzen.

So ſind wir alſo weder durch die Betrachtung des Urſprungs der Begriffe, noch vermittelſt einer Definition im Stande, zu einen befriedigenden Begriff von der Subſtanz zu gelangen, und dieſes ſcheint mir ein hinreichender Grund, den Streit über die Materialität oder Immaterialität der Seele gänz-

gänzlich aufzugeben, und die Frage ſelbſt als gänzlich unzuläſſig zu verwerfen. Wir haben von keinem andern Dinge einen vollkommnen Begriff, als von einer Vorſtellung. Nun iſt eine Subſtanz ganz und gar verſchieden von einer Vorſtellung. Folglich haben wir von einer Subſtanz keinen Begriff. Man nimmt ferner an, daſs die Inhäſion in einem Dinge erfoderlich ſey, um die Exiſtenz unſrer Vorſtellungen zu tragen. Nun iſt aber nichts erfoderlich, die Exiſtenz einer Vorſtellung zu tragen. Folglich haben wir auch keinen Begriff von der Inhäſion. Wie iſt es alſo möglich, die Frage zu beantworten: Ob Vorſtellungen in einer materiellen oder immateriellen Subſtanz inhäriren, wenn wir nicht einmal den Sinn dieſer Frage verſtehen?

Ein Grund, den man gemeiniglich für die Immaterialität der Seele anführt, ſcheint mir beſonders merkwürdig zu ſeyn. Alles was ausgedehnt iſt, ſagt man, beſteht aus Theilen; und was aus Theilen beſteht, iſt theilbar, wo nicht wirklich, doch in der Einbildung. Es iſt aber unmöglich, daſs ein theilbares Ding zu einem Gedanken oder zu einer Vorſtellung ſollte verbunden werden können, welche jederzeit unzertrennliche und untheilbare Dinge ſind. Denn man ſetze eine ſolche Verbindung, wo würde alsdenn der untheilbare Gedanke ſeyn? Auf der rechten oder auf der linken Seite des ausgedehnten theilbaren Körpers? Auf der Oberfläche oder in der Mitte? Hinten oder vorne?

vorne? Wenn er mit der Ausdehnung verbunden iſt, ſo muſs er doch irgendwo in den Dimenſionen des Ausgedehnten exiſtiren. Exiſtirt er in ihren Dimenſionen, ſo muſs er entweder in einem einzelnen beſondern Theile ſeyn; und dann iſt dieſer beſondere Theil untheilbar, und die Vorſtellung iſt nur mit dieſem Theile, nicht mit der Ausdehnung verbunden: Oder wenn der Gedanke in jedem Theile exiſtirt, ſo muſs er eben ſowol ausgedehnt, trennbar und theilbar ſeyn, als der Körper; welches ganz ungereimt uud widerſprechend iſt. Denn kann man ſich wohl zum Exempel eine Leidenſchaft vorſtellen, die eine Elle lang, einen Fuſs breit und einen Zoll dick iſt? Gedanke und Ausdehnung ſind zwei ganz unverträgliche Dinge, und können nie in einem Subjekte als vereinigt gedacht werden.

Dieſes Argument beſteht ohne die Frage über die Subſtanz der Seele, und hängt blos mit der über ihre örtliche Verbindung mit der Materie zuſammen; und daher wird es hier nöthig ſeyn, im Allgemeinen zu unterſuchen, welche Objekte einer lokalen Vereinigung fähig ſind und welche nicht. Dieſes iſt eine intereſſante Frage, welche uns zu ſehr wichtigen Entdeckungen führen kann.

Der erſte Begriff des Raums und der Ausdehnung iſt allein von den Sinnen des Geſichts und des Gefühls entſprungen; und nur ein Ding, das gefärbt und fühlbar iſt, hat Theile, die ſo geordnet

ſind,

ſind, daſs wir dadurch dieſen Begriff erhalten können. Wenn wir eine Empfindung der Luſt vermehren oder vermindern, ſo geſchieht dieſes auf eine ganz andre Art, als wenn wir ein ſichtbares Objekt vermehren oder vermindern; und wenn verſchiedene Töne unſer Ohr auf einmal treffen, ſo iſt es allein die Gewohnheit und das Nachdenken, wodurch wir einen Begriff von der Entfernung und Nähe derer Körper haben, von welchen ſie herkommen. Alles was den Ort ihrer Exiſtenz bezeichnet, muſs entweder ausgedehnt oder ein mathematiſcher Punkt ohne Theile und Zuſammenſetzung ſeyn. Was aber ausgedehnt iſt, muſs eine gewiſſe Figur haben, und entweder viereckicht oder rund oder dreieckicht und ſo weiter ſeyn; von welchem allen aber nichts auf eine Begierde oder überhaupt auf irgend eine Impreſſion oder einen Begriff paſst, auſſer auf ebenerwähnte zwei Sinne. Auch kann eine Begierde, wenn ſie gleich untheilbar iſt, nicht als ein mathematiſcher Punkt betrachtet werden. Denn in dieſem Falle würde es möglich ſeyn, durch Hinzufügung anderer, zwei, drei, vier Begierden zu machen, und dieſe in eine ſolche Ordnung zu ſtellen und zu legen, daſs ſie eine beſtimmte Länge, Breite und Dicke hätten, welches offenbar ungereimt iſt.

Nachdem, was bisher geſagt iſt, wird es nicht mehr auffallend ſeyn, wenn ich eine Maxime wieder aufnehme, die von verſchiedenen Metaphyſikern gänzlich verworfen iſt, und von der man glaubt,

dass sie den allergewissesten Principien der menschlichen Vernunft widerstreite. Diese Maxime ist, dass ein Objekt existiren könne, ohne doch irgendwo zu seyn: und ich behaupte sogar, dass dieses nicht nur möglich sey, sondern dass selbst der gröſste Theil der Dinge auf diese Art existire und existiren müssen. Man kann allemal sagen, dass ein Ding an keinem Orte sey, wenn seine Theile nicht so nebeneinander liegen, dass sie eine Figur oder eine extensive Gröſse ausmachen; und wenn das Ganze nicht mit andern Körpern in einem solchen Verhältnisse steht, das unserm Begriffe von Angrenzung oder Entfernung entspricht. Nun ist dieses offenbar der Fall mit allen unsern Vorstellungen und Objekten, ausser den Objekten des Gesichts und des Gefühls. Eine sittliche Ueberlegung kann niemals auf die rechte oder linke Seite einer Leidenschaft gestellt werden, und ein Geruch oder ein Ton kann weder rund noch eckicht seyn. Diese Objekte und Vorstellungen bedürfen also so wenig eines besondern Orts, dass sie sich vielmehr schlechterdings gar nicht damit vertragen, und dass man sich dieses nicht einmal einbilden kann. Und was die angeschuldigte Ungereimtheit der Voraussetzung, als ob sie nicht irgendwo wären, anbetrifft, so dürfen wir nur erwägen, dass, wenn Leidenschaften und Empfindungen dem Vorstellungsvermögen in einem besondern Orte erschienen, der Begriff der Ausdehnung eben sowohl von ihnen müſste abgezogen werden können, als

von

von den Objekten des Gesichts und des Gefühls; wovon aber das Gegentheil schon erwiesen ist. Wenn sie aber so erscheinen, als ob sie keinen besondern Ort hätten, so muss es auch möglich seyn, dass sie so existiren können; weil alles, was wir uns vorstellen können, auch möglich ist.

Nunmehr wird es nicht nöthig seyn zu beweisen, dass solche Vorstellungen, welche einfach sind, und an keinem Orte existiren, unmöglich mit einer Materie oder einem Körper, der ausgedehnt und theilbar ist, in einer Verbindung im Raume oder in einer lokalen Gemeinschaft seyn können; weil ohne eine gemeinsame Eigenschaft unmöglich ein Verhältniss statt finden kann *). Es wird noch eher der Mühe werth seyn, zu bemerken, dass diese Frage von der lokalen Gemeinschaft der Dinge nicht nur in den metaphysischen Streitigkeiten über die Natur der Seele vorkömmt, sondern dass wir selbst im gemeinen Leben jeden Augenblick Gelegenheit finden, sie zu untersuchen. So sehen wir eine Feige an dem einen Ende des Tisches und eine Olive an dem andern, und es ist offenbar, dass, indem wir die komplexen Begriffe dieser Substanzen bilden, einer der gemeinsten der Begriff von ihrem verschiedenen Geschmack ist; und eben so einleuchtend ist es, dass wir diese Eigenschaften mit andern wie mit dem Gefärbten und Fühlbaren an dem Gegenstande verbinden und zusammen denken.

Der

*) Th. 1. Abschn. 5.

Der bittre Geſchmack des einen und der ſüſse des andern liegen nach unſrer Vorſtellung in den verſchiedenen ſichtbaren Gegenſtänden, und ſind von einander durch die ganze Länge der Tafel abgeſondert. Dieſes iſt eine ſo merkwürdige und ſo natürliche Illuſion, daſs es wol der Mühe werth iſt, die Gründe aufzuſuchen, woher ſie rührt.

Obgleich ein ausgedehntes Ding nicht fähig iſt, im Raume mit einem andern verbunden zu werden, das ohne Raum oder ohne Ausdehnung exiſtirt, ſo ſind ſie doch einiger andern Verhältniſſe fähig. So läſst ſich der Geſchmack und der Geruch einer Frucht von ihren übrigen Beſchaffenheiten der Farbe und der Fühlbarkeit nicht abſondern, und welche von ihnen auch die Urſach oder Wirkung ſeyn mag, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs ſie immer zuſammen exiſtiren. Und ſie ſind nicht nur im Allgemeinen koexiſtent, ſondern auch bei ihrer Erſcheinung im Gemüthe allemal zu gleicher Zeit da; und wenn wir den ausgedehnten Körper mit unſern Sinnen in Verhältniſs bringen, ſo nehmen wir ſeinen eigenthümlichen Geſchmack und Geruch wahr. Dieſe Verhältniſſe der urſachlichen Verknüpfung, und ihrer Kontiguität in der Zeit ihrer Erſcheinung zwiſchen dem ausgedehnten Dinge und der Beſchaffenheit, welche ohne einen beſondern Ort exiſtirt, müſſen eine ſolche Wirkung auf das Gemüth haben, daſs ſie die Vorſtellungskraft bei der Erſcheinung des einen ſogleich auf die Vorſtellung des andern richten. Dieſes iſt noch nicht al-

les.

les. Wir lenken unsre Gedanken um der Verhältnisse willen, die unter den Objekten sind, nicht nur von dem einen auf das andere, sondern bemühen uns auch, ihnen ein neues Verhältniss zu geben, nemlich das Verhältniss der Verbindung im Raume, damit wir den Uebergang desto leichter und natürlicher machen. Denn es ist eine Eigenschaft in der menschlichen Natur, die ich oft Gelegenheit finden werde zu bemerken, und die an ihrer Stelle vollständig dargestellt werden soll, dass wir einen starken Hang haben zu Dingen, die durch ein Verhältniss verbunden sind, noch ein neues Verhältniss hinzuzufügen, um die Vereinigung zu vollenden. In unsrer Anordnung der Körper stellen wir immer ähnliche neben einander, oder wenigstens in die korrespondirenden Gesichtspunkte. Warum geschieht dies aber anders, als weil wir eine Befriedigung dabei empfinden, wenn wir das Verhältniss der Kontiguität mit dem Verhältnisse der Aehnlichkeit, oder die Aehnlichkeit der Lage mit der Aehnlichkeit der übrigen Eigenschaften verbinden. Die Wirkungen dieses Hanges sind schon bei jener Aehnlichkeit bemerkt worden *), welche wir so leicht zwischen die besondern Impressionen und ihrer äusserlichen Ursachen setzen. Aber wir werden keine deutlichere Wirkung davon finden, als in dem gegenwärtigen Beispiele, wo wir wegen der Verhältnisse der Verursachung und der An-

*) Abschn. 2. gegen das Ende.

Angrenzung in der Zeit zwiſchen zwei Objekten, auch das Verhältniſs der Verbindung im Raume erdichten, um die Verknüpfung deſto enger zu machen.

Allein ſo verworren unſre Begriffe von einer Vereinigung im Raume zwiſchen einem ausgedehnten Körper, wie eine Feige iſt, und deren eigenthümlichen Geſchmack auch immer ſeyn mag, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs wir bei einigem Nachdenken in dieſer Vereinigung etwas Unverſtändliches und Widerſprechendes finden. Denn ſollten wir an uns ſelbſt nur die ganz gewöhnliche Frage thun, ob der Geſchmack, den wir uns, als in dem Umfange des Körpers enthalten, vorſtellen, in jedem Theile deſſelben oder nur in einem allein wäre, ſo müſſen wir uns ſogleich in Verlegenheit finden, und die Unmöglichkeit fühlen, je eine befriedigende Antwort auf dieſe Frage zu geben. Wir können nicht antworten, daſs er nur in einem Theile iſt: denn die Erfahrung überzeugt uns, daſs in jedem Theile derſelbige Geſchmack iſt. Wir können aber eben ſo wenig ſagen, daſs er in jedem Theile iſt; denn wir müſsten ſonſt annehmen, der Geſchmack habe eine Figur und ſey ausgedehnt; welches ungereimt und unbezweiflich iſt. Hier wirken alſo zwei Principien auf uns, die ſich geradezu widerſprechen, nemlich 1) die Neigung unſrer Phantaſie, die uns beſtimmt, den Geſchmack mit dem ausgedehnten Dinge zu vereinigen, und 2) unſre Vernunft, welche uns die offenbare Unmöglichkeit einer ſolchen

Ver-

Vereinigung zeigt. Zwischen diesen sich widerstreitenden Principien getheilt, thun wir weder auf das eine noch auf das andre Verzicht, sondern hüllen die Materie in solche Verwirrung und Dunkelheit, daſs wir zuletzt den Widerstreit nicht mehr merken. Wir nehmen an, daſs der Geschmack in dem Umfange des Körpers existirt, aber auf eine solche Art, daſs er das Ganze ohne ausgedehnt zu seyn erfüllt, und daſs er in jedem Theile ganz, ohne Absonderung existirt. Kurz, wir bedienen uns in unsrer gewöhnlichen Art zu denken jenes scholastischen Grundsatzes, welcher, wenn er so roh hingeworfen wird, so anstöſsig klingt, totum in toto et totum in qualibet parte: welches fast dasselbe ist, als wenn wir sagen wollten, daſs ein Ding in einem gewissen Raume sey und doch auch nicht darinne sey.

Diese ganze Ungereimtheit kömmt daher, weil wir uns bemühen, demjenigen Dinge einen Ort anzuweisen, was doch in gar keinem Orte seyn kann; und dieses Bemühen entsteht wiederum aus unsrer Neigung eine Vereinigung zu vollenden, welche sich auf die Verursachung und Kontiguität in der Zeit gründet, indem wir um deswillen den Objekten auch eine Verbindung im Raume beizulegen geneigt sind. Aber wenn die Vernunft je eine hinreichende Kraft hat, das Vorurtheil zu überwältigen, so muſs sie dieses in dem gegenwärtigen Falle thun. Denn es ist nur die Wahl gelassen, entweder anzunehmen, daſs gewisse Dinge ohne Raum existiren, oder daſs sie Figur und Ausdehnung haben; oder daſs wenn sie

ſie ausgedehnten Objekten einverleibt ſind, das Ganze in dem Ganzen, und das Ganze in jedem Theile iſt. Die Ungereimtheit der beiden letzten Vorausſetzungen beweiſst hinlänglich die Wahrheit der erſtern. Denn es giebt keine vierte Meinung. Denn was die Vorausſetzung betrifft, als ob ſie wie mathematiſche Punkte exiſtirten, ſo löſst ſie ſich in die zweite auf, und nimmt an, daſs verſchiedene Leidenſchaften wie Cirkel geſtellt werden könnten, und daſs eine gewiſſe Zahl von Gerüchen, verbunden mit einer gewiſſen Zahl von Tönen, einen Körper von zwölf Kubikzoll ausmachen könnten; welches, ſo bald man es nur ſagt, offenbar lächerlich iſt.

Aber ob wir gleich nach dieſer Art die Dinge zu betrachten, nicht umhin können, die Meinung der Materialiſten, welche alles Denken mit der Ausdehnung verbinden, zu verwerfen; ſo wird uns doch ein kurzes Nachdenken einen gleichen Grund darbieten, die entgegengeſetzte Parthei zu tadeln, welche alles Denken an eine einfache und untheilbare Subſtanz binden will. Die gemeinſte Philoſophie unterrichtet uns, daſs ſich kein äuſseres Objekt dem Gemüthe unmittelbar und ohne die Dazwiſchenkunft eines Bildes oder einer Vorſtellung bekannt machen kann. Jener Tiſch, der mir jetzt erſcheint, iſt blos eine Vorſtellung, und alle ſeine Eigenſchaften ſind Eigenſchaften einer Vorſtellung. Die in die Augen fallendſte unter allen ſeinen Eigenſchaften iſt die Ausdehnung. Die Vorſtellung beſteht aus Theilen. Dieſe Theile haben eine ſolche

Lage,

Lage, daſs ſie uns den Begriff der Entfernung und der Kontiguität, der Länge, Breite und Dicke geben können. Die Bewegung dieſer drei Dimenſionen nennen wir Figur. Dieſe Figur iſt beweglich, trennbar und theilbar. Beweglichkeit und Trennbarkeit ſind die ausgezeichneten Eigenſchaften ausgedehnter Objekte. Und um allen Streit abzukürzen, der wahre Begriff der Ausdehnung iſt von nichts andrem als von einer Impreſſion abgezogen, und muſs alſo mit ihr vollkommen übereinſtimmen. Der Begriff der Extenſion ſtimmt mit einem Dinge überein, heiſst aber eben ſo viel, als das Ding iſt ausgedehnt.

Die Freigeiſter können nun auf ihrer Seite wieder triumphiren; und können, nachdem ſie gefunden haben, daſs es wirklich ausgedehnte Impreſſionen und Begriffe giebt, ihre Gegner fragen, wie ſie ein einfaches und untheilbares Subjekt einer ausgedehnten Vorſtellung einverleiben können? Alle vorigen Gründe der Theologen können ihnen hier wieder zurückgeſchoben werden. Iſt das untheilbare Subjekt oder die untheilbare Subſtanz auf der rechten oder auf der linken Seite der Vorſtellung? Hält ſie ſich in dieſem Theilchen auf, oder in einem andern? Iſt ſie in jedem Theile, ohne ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn? Oder iſt ſie ganz in einem Theile, ohne doch auch in den übrigen nicht zu ſeyn? Es iſt unmöglich eine andre Antwort auf dieſe Fragen zu geben, als eine ſolche, die an ſich ungereimt iſt, und die eine Erklärung der Vereinigung

unſrer untheilbaren Vorſtellungen mit einer ausgedehnten Subſtanz enthält.

Dieſes giebt mir eine Gelegenheit, die Frage über die Subſtanz der Seele noch einmal in Erwägung zu ziehen; und ob ich gleich dieſe Frage als gänzlich unverſtändlich verworfen habe, ſo kann ich doch nicht umhin, noch einige Betrachtungen darüber anzuſtellen. Ich behaupte, daſs die Lehre von der Immaterialität, Einfachheit und Untheilbarkeit einer denkenden Subſtanz ein wahrer Atheismus ſey, und daſs ſie zur Rechtfertigung aller derjenigen Meinungen dienen kann, weshalb Spinoza ſo allgemein berüchtiget worden iſt. Hieraus hoffe ich wenigſtens einen Vortheil zu ziehen, nemlich den, daſs meine Gegner nicht etwa einen Vorwand ſuchen, die gegenwärtige Lehre durch ihre Deklamationen gehäſſig zu machen, wenn ſie ſehen, daſs alle böſe Konſequenzen ſo leicht ihnen wieder zugeſchoben werden können.

Der Fundamentalſatz des ſpinoziſtiſchen Atheismus iſt die Lehre von der Einfachheit des Univerſums, und der Einheit derjenigen Subſtanz, in welcher, nach ſeiner Meinung, ſowol das Denken, als die Materie inhärirt. Es giebt, ſagt Spinoza, nur eine Subſtanz in der Welt; und dieſe Subſtanz iſt vollkommen einfach und untheilbar, und exiſtirt allenthalben ohne eine örtliche Gegenwart. Alles, was wir von auſsen durch Empfindung entdecken; alles, was wir von innen durch Reflexion fühlen; alle dieſe Dinge ſind nichts als Modi-

Modifikationen, dieses einen, einfachen und nothwendig existirenden Wesens, und ihnen kömmt keine abgesonderte oder unterschiedene Existenz zu. Jede Veränderung der Seele, jede Gestalt der Materie, so mannigfaltig und verschieden sie seyn mögen, inhäriren in derselbigen Substanz, und behalten ihre Unterscheidungszeichen bei, ohne sie demjenigen Subjekte mitzutheilen, in welchem sie inhäriren. Ein und ebendasselbige Substratum, wenn ich so reden darf, trägt die allerverschiedensten Modifikationen, ohne dafs in ihm selbst eine Verschiedenheit sey; und verändert sie, ohne dafs es selbst verändert werde. Weder Zeit noch Ort, noch alle Verschiedenheiten der Natur sind fähig, eine Zusammensetzung oder Veränderung in ihrer vollkommnen Einfachheit und Identität hervorzubringen.

Diese kurze Darstellung der Grundsätze jenes famösen Atheisten, wird, wie ich glaube, zu dem gegenwärtigen Zwecke hinreichend seyn, und ohne in diese dunkeln und finstern Regionen weiter einzudringen, werde ich im Stande seyn zu zeigen, dafs diese gräfsliche Hypothese mit der von der Immaterialität der Seele, welche so gemein geworden ist, fast gänzlich einerlei sey. Dieses deutlich zu machen, so wollen wir uns daran*) erinnern, dafs jeder Begriff von einer vorhergegangenen Vorstellung entsprungen, und es also unmöglich ist, dafs unser Begriff von einer Vorstellung und der Begriff von

*) T. 2. Abschn. 6.

von einem Objekte oder einem äuſſern wirklichen Dinge jemals etwas vorſtellen kann, was ſpecifiſch von einander verſchieden iſt. Denn es mag ein Unterſchied darunter ſeyn, welchen man will, ſo iſt er uns doch jederzeit unbegreiflich; und wir ſehen uns genöthiget, ein äuſseres Objekt, entweder als ein bloſses Verhältniſs ohne etwas, das ſich verhält, anzuſehen, oder es mit einer Vorſtellung oder Impreſſion für einerlei zu halten.

Die Folge, die ich hieraus ziehe, wird beim erſten Anblick eine bloſse Sophiſterei zu ſeyn ſcheinen, aber bei der geringſten Prüfung wird man ſie für ächt und befriedigend halten. Ich ſage nemlich, weil wir zwiſchen einem Objekte und einer Impreſſion zwar einen ſpecifiſchen Unterſchied vorausſetzen und annehmen, aber ihn uns niemals vorſtellen können; ſo können wir von keinem Schluſſe, den wir über die Verknüpfung und den Widerſtreit der Impreſſionen machen, mit Gewiſsheit wiſſen, ob ſie auch auf die Objekte angewandt werden können; umgekehrt aber müſſen alle Sätze dieſer Art, die von den Objekten gelten, auch ganz gewiſs auf die Impreſſionen angewandt werden können. Der Grund davon iſt nicht ſchwer einzuſehen. Denn da ein Objekt von einer Impreſſion verſchieden ſeyn ſoll, ſo können wir nicht ſicher ſeyn, ob der Umſtand, worauf wir unſer Raiſonnement gründen, beiden gemein ſey, wenn wir nemlich annehmen, daſs das Raiſonnement die Impreſſion betrifft. Es iſt immer noch möglich, daſs das Objekt gerade in die-

diesem Stücke von der Impression verschieden ist. Allein wenn unser Schluss das Objekt betrifft, so muss er sich ausser Zweifel auch über die Impression erstrecken; und zwar darum, weil die Eigenschaft des Objekts, worauf das Argument sich gründet, zulezt doch im Gemüthe vorgestellt werden muss, und weil es gar nicht vorgestellt werden könnte, wenn es nicht einer Impression gemein wäre, indem wir gar keinen Begriff haben, welcher nicht diesen Ursprung hätte. So können wir es also als einen gewissen Grundsatz festsetzen, dass wir nie durch ein andres Princip als durch eine unregelmäfsige Art *) aus der Erfahrung zu schliessen, eine Verknüpfung oder Widerstreit unter den Objekten entdecken können, der sich nicht auch auf die Impressionen erstrecken sollte; obgleich der umgekehrte Satz, dass alle zu entdeckenden Verhältnisse der Impressionen den Objekten gemein seyen, nicht gleich wahr ist.

Um dieses auf den gegenwärtigen Fall anzuwenden; so sind zwei verschiedene Systeme von Wesen vorgestellt, wo ich mich genöthiget zu seyn glaube, ihnen eine Substanz oder einen Grund der Inhärenz beizulegen. Ich sehe zuerst das Universum der Objekte oder der Körper, Sonne, Mond und Sterne; die Erde, Seen, Pflanzen, Thiere, Menschen, Schiffe, Häuser und andre Produkte der Kunst

*) So wie die Abschn. 2. von dem Zusammenhange unsrer Vorstellungen.

Kunſt oder der Natur. Hier erſcheint Spinoza, und ſagt mir, daſs dieſes bloſse Modifikationen ſind; und daſs das Subjekt, in welchem ſie inhäriren, einfach, unzuſammengeſetzt und untheilbar iſt. Hierauf betrachte ich das andre Syſtem von Weſen, nemlich das Univerſum der Gedanken oder meiner Impreſſionen und Begriffe. Hier bemerke ich eine andre Sonne, Mond und Sterne; wieder eine Erde und Seen, mit Pflanzen bedeckt und von Thieren bewohnt; Städte, Häuſer, Berge, Flüſſe, und kurz alles, was ich in dem erſten Ganzen entdecken oder mir vorſtellen kann. Bei meiner Nachfrage hierüber kommen die Theologen, und ſagen mir, daſs dieſes alles bloſse Modifikationen ſind, und zwar Modifikationen einer einfachen, unzuſammengeſetzten und untheilbaren Subſtanz. Unmittelbar darauf werde ich von einem Geräuſch von wol hundert Stimmen übertäubt, welche ſämtlich die erſte Hypotheſe mit Abſcheu und Verachtung, die zweite aber mit Beifall und Verehrung behandeln. Ich wende meine Aufmerkſamkeit auf dieſe Hypotheſen, um zu ſehen, was der Grund von einer ſo groſsen Parteilichkeit ſeyn möge; und finde, daſs ſie beide denſelben Fehler der Unverſtändlichkeit haben, und daſs ſie, ſo viel man ſie verſtehen kann, einander ſo ähnlich ſind, daſs es unmöglich iſt, eine Ungereimtheit in dem einen zu entdecken, die ihnen nicht beiden gemein ſeyn ſollte. Wir haben keinen Begriff von einer Beſchaffenheit in einem Objekte, welcher nicht auf eine Beſchaffenheit in einer Im-

preſ-

preſſion paſſen, oder eine ſolche vorſtellen ſollte. Wir können daher niemals einen Widerſtreit zwiſchen einem ausgedehnten Objekte als einer Modifikation und einem einfachen, unzuſammengeſetzten Weſen als ſeiner Subſtanz finden, wenn dieſer Widerſtreit nicht ebenfalls zwiſchen der Vorſtellung oder Impreſſion dieſes ausgedehnten Objekts und deſſelbigen unzuſammengeſetzten Weſens ſtatt finden ſoll. Jeder Begriff von einer Beſchaffenheit in dem Objekte, muſs vorher eine Impreſſion geweſen ſeyn; und daher muſs jedes wahrzunehmende Verhältniſs, ſowol der Einſtimmung, als des Widerſtreits, beiden, ſowol den Objekten, als den Impreſſionen gemein ſeyn.

Ob dieſer Beweis gleich im Allgemeinen betrachtet ſchon über allen Zweifel und Widerſpruch erhaben zu ſeyn ſcheint, ſo wollen wir doch, um unſre Behauptung noch deutlicher und fühlbarer zu machen, noch weiter ins Detail gehen, und ſehen, ob nicht alle Ungereimtheiten, die man in dem Syſteme des Spinoza gefunden hat, auch ebenfalls in dem Syſteme der Theologen anzutreffen ſind *).

Erſtlich hat man gegen den Spinoza, nach der ſcholaſtiſchen Art zu denken, oder vielmehr zu reden, geſagt, daſs eine Modifikation, wenn ſie ohne unterſchiedene und abgeſonderte Exiſtenz wäre, daſſelbe ſeyn müſste, als ihre Subſtanz, und

*) S. Baylens Diction. Art. Spinoza.

und dafs folglich die Ausdehnung des Univerfums, gewiffermafsen mit dem einfachen unzufammengefetzten Wefen, worinnen das Univerfum inhäriren foll, einerlei feyn müfste. Diefes aber fagt man, ift ganz unmöglich, und undenkbar, wenn fich die untheilbare Subftanz nicht felbft ausdehnt, fo dafs fie mit der Ausdehnung einerlei wird, oder wenn fich nicht die Ausdehnung zufammenzieht, fo dafs fie mit der untheilbaren Subftanz einerlei wird. Diefer Einwurf fcheint, fo weit man ihn verfteht, richtig zu feyn; und es ift offenbar blos eine Verwechfelung in den Ausdrücken nöthig, denfelbigen Einwurf gegen unfre ausgedehnten Vorftellungen und das einfache Wefen der Seele zu richten; da die Begriffe der Objekte und der Vorftellungen in jeder Rückficht diefelben find, und blos ein Unterfchied unter ihnen angenommen wird, der ganz unbekannt und unbegreiflich ift.

Zweitens fagt man, haben wir keinen Begriff von Subftanz, der nicht auf die Materie anwendbar wäre; und keinen Begriff von einer unterfchiedenen Subftanz, der nicht auf jeden unterfchiednen Theil der Materie pafste. Die Materie ift alfo keine Modifikation, fondern eine Subftanz, und jeder Theil der Materie ift nicht eine befondere Modifikation, fondern eine befondere Subftanz. Ich habe fchon bewiefen, dafs wir keinen vollkommnen Begriff von der Subftanz haben; aber wenn man fie für ein Ding nimmt, das durch fich felbft beftehen kann, fo ift offen-

offenbar jede Vorſtellung eine Subſtanz, und jeder unterſchiedene Theil der Vorſtellung eine unterſchiedene Subſtanz; und folglich hat auch in dieſer Rückſicht die eine Hypotheſe mit der andern gleiche Schwierigkeiten.

Drittens hat man gegen das Syſtem der einen einfachen Subſtanz in dem Univerſo eingeworfen, daſs wenn dieſe Subſtanz das Subſtratum oder der Träger aller Dinge ſeyn ſollte, ſie ſich zu gleicher Zeit in Formen müſste modificiren können, die ſich einander widerſprächen und unverträglich ſind. Die runden und viereckichten Figuren können in ein und eben derſelben Subſtanz zu ein und eben derſelben Zeit, nicht beſtehen. Wie iſt es alſo möglich, daſs ein und ebendieſelbe Subſtanz auf einmal in einen viereckichten und in einen runden Tiſch ſollte können modificirt werden? Ich thue dieſelbige Frage in Anſehung der Impreſſionen dieſer Tiſche; und finde, daſs die Antwort in dem einen Falle ſo wenig genugthuend iſt, als in dem andern.

Man ſieht alſo, daſs uns dieſelben Schwierigkeiten folgen, wir mögen uns auf die eine oder auf die andre Seite wenden wollen, und daſs wir keinen Schritt zur Befeſtigung der Einfachheit und der Immaterialität der Seele thun können, ohne den Weg zu einem gefährlichen und unwiderruflichen Atheismus, zu bereiten. Es iſt derſelbe Fall, wenn wir, ſtatt den Gedanken eine Modifikation der Seele zu nennen, ihm den zwar ältern aber doch

doch mehr modiſchen Namen einer Handlung geben wollten. Durch eine Handlung verſtehen wir ſonſt daſſelbe Ding, was man gemeiniglich einen modus abſtractus eine abgeſonderte Modifikation nennt; das heiſst etwas, das ſich, eigentlich zu reden, weder von ſeiner Subſtanz unterſcheiden noch trennen läſst, ſondern das blos im Verſtande (diſtinctione rationis) abgeſondert wird d. h. eine Abſtraktion iſt. Denn durch dieſe Vertauſchung des Ausdrucks Modifikation mit dem Ausdrucke Handlung iſt nichts gewonnen; und wir befreien uns dadurch nicht von einer einzigen Schwierigkeit, wie ſich aus den zwei folgenden Bemerkungen ergeben wird.

Erſtlich, bemerke ich, daſs das Wort Handlung, nach der davon gegebenen Erklärung, niemals mit Recht auf eine Vorſtellung angewandt werden kann, wenn ſie von einem Gemüthe oder einer denkenden Subſtanz herkömmt. Unſre Vorſtellungen ſind alle wirklich von einander verſchieden, trennbar, und laſſen ſich ſowohl von einander ſelbſt als von jedem andern Dinge, was wir uns einbilden können, abſondern; und es iſt daher unmöglich, ſich vorzuſtellen, wie ſie die Handlung oder die abſtrakte Beſchaffenheit einer Subſtanz ſeyn können. Das Beiſpiel von der Bewegung, deſſen man ſich gewöhnlich bedient, um zu zeigen, wie die Vorſtellung als eine Handlung von ihrer Subſtanz abhange, verwirrt uns mehr, als daſs es uns unterrichten ſollte. Die Bewegung bringt bei allen ihren Erſcheinungen

keine

keine reale oder weſentliche Veränderung in dem Körper hervor, ſondern verändert nur ſein Verhältniſs gegen die übrigen Objekte. Aber zwiſchen einem Menſchen, der des Morgens in einem Garten mit einer ihm angenehmen Geſellſchaft ſpazieren geht, und einem Menſchen, der des Abends in ein Gefängniſs geſperret, und voll Schrecken, Verzweiflung und Reue iſt, ſcheint ein weſentlicher Unterſchied, ein Unterſchied von ganz andrer Art zu ſeyn, als der, welcher in einem Körper durch die Veränderung ſeiner Lage hervorgebracht wird. Gleich wie wir von der Unterſcheidung und Trennbarkeit der Begriffe der äuſsern Gegenſtände ſchlieſsen, *daſs die äuſseren Objekte eine von einander abgeſonderte Exiſtenz haben*; ſo muſs daſſelbe auch nach der vorhergehenden Schluſsfolge von den Begriffen gelten, wenn wir ſie ſelbſt zu unſern Begriffen machen. Wenigſtens muſs man geſtehen, daſs es, da wir von der Subſtanz der Seele keinen Begriff haben, für uns unmöglich iſt, zu ſagen, wie in ihr ſolche verſchiedene und ſelbſt widerſprechende Vorſtellungen, ohne eine fundamentelle und weſentliche Veränderung möglich ſind; und folglich kann man niemals beſtimmen, in welchem Sinne Vorſtellungen Handlungen dieſer Subſtanz ſeyn können. Der Gebrauch des Worts Handlung, das ganz ohne Sinn iſt, ſtatt des Ausdrucks Modifikation, vermehrt alſo unſre Erkenntniſs nicht, und verſchaft der Lehre von der Immaterialität der Seele keinen Vortheil.

Zwei-

Zweitens füge ich noch hinzu, dafs, wenn der Ausdruck dieser Sache einen Vortheil brächte, er der Sache des Atheismus einen gleichen Vortheil bringen müfste. Denn wollen denn unsre Theologen sich anmafsen, ein Monopolium mit dem Worte Handlung zu treiben, und können die Atheisten sich desselben nicht eben so gut bedienen, und sagen, dafs Pflanzen, Thiere, Menschen u. s. w. nichts als besondere Handlungen der einen einfachen allgemeinen Substanz sind, die sich durch eine blinde und absolute Nothwendigkeit äufsert? Dieses, wird man sagen, ist ja gänzlich ungereimt. Ich gestehe, dafs es unverständlich ist; aber zu gleicher Zeit behaupte ich auch nach den oben erklärten Grundsätzen, dafs es unmöglich ist, in der Voraussetzung, dafs alle verschiedene Objekte in der Natur Handlungen einer einfachen Substanz sind, irgend eine Ungereimtheit zu entdecken, die nicht auch in der ähnlichen Voraussetzung in Beziehung auf die Impressionen und Begriffe anzutreffen wäre.

Von diesen Hypothesen über die Substanz und lokale Verbindung unsrer Vorstellungen, schreiten wir zu einer andern, die verständlicher ist, als die erstere, und wichtiger als die letztere, nemlich über die Ursach unsrer Vorstellungen. Materie und Bewegung, sagt man gemeiniglich in den Schulen, so verschieden sie auch seyn mögen, sind doch immer Materie und Bewegung, und bringen blofs eine Verschiedenheit in der Stel-

lung

dung und Lage der Objekte hervor. Theilt einen Körper, so oft ihr wollt, es bleibt immer ein Körper. Aendert seine Figur ab, wie ihr wollt, es kömmt immer wieder eine Figur oder ein Verhältniss der Theile zum Vorschein. Bewegt ihn wie ihr wollt, ihr erhaltet allemal wieder Bewegung oder eine Veränderung seines Verhältnisses. Es ist aber ungereimt, sich einzubilden, dass eine Kreisbewegung zum Exempel nichts als eine blosse Kreisbewegung seyn sollte, indessen eine Bewegung in einer andern Richtung z. E. in einer Ellipse eine Empfindung oder eine moralische Reflexion seyn sollte: dass das Aneinanderstossen zweier runden Theilchen eine Empfindung des Schmerzens werden könnte, und das Berühren zweier dreieckigten ein Vergnügen geben sollte. Da nun diese verschiednen Stösse und Veränderungen und Mischungen die einzigen Veränderungen sind, deren die Materie fähig ist, und da uns diese niemals einen Begriff vom Denken oder Vorstellen geben, so schliesst man, dass es unmöglich sey, dass das Denken je durch Materie sollte verursacht werden können.

Wenige sind im Stande gewesen der scheinbaren Evidenz dieses Beweises zu widerstehen; und doch ist nichts in der Welt leichter als ihn zu widerlegen. Wir dürfen nur an das denken, was oben weitläuftig erwiesen ist, dass wir nemlich nie eine Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen begreifen, und dass wir lediglich durch unsre Erfahrung ihrer beständigen Verknüpfung zu einer Erkennt-

kenntniſs dieſer Relation gelangen können. Da nun alle Objekte, die ſich nicht widerſprechen, einer beſtändigen Verknüpfung fähig ſind, und da keine realen Objekte ſich widerſprechen: ſo habe ich *) aus dieſen Gründen geſchloſſen, daſs, wenn man die Materie a priori betrachtet, ein Ding ein andres Ding hervorbringen könne, und daſs wir nie einen Grund entdecken werden, wie und warum ein Objekt die Urſache eines andern ſey oder nicht ſey, ſo groſs oder ſo klein die Aehnlichkeit zwiſchen ihnen auch ſeyn mag. Dieſes ſtöſst offenbar das vorige Raiſonnement über die Urſache des Denkens oder Vorſtellens über den Haufen. Denn wenn wir gleich die Art der Verknüpfung zwiſchen Bewegungen und Gedanken nicht begreifen können, ſo iſt dieſes doch derſelbige Fall zwiſchen allen andern Urſachen und Wirkungen. Hängt einen Körper, der ein Pfund wiegt, an das eine Ende eines Hebels, und einen andern von gleichem Gewicht an das andre; ſo werdet ihr in dieſen Körpern ſo wenig einen Grund der Bewegung auffinden, die von der Entfernung von ihrem Mittelpunkte abhängt, als von dem Denken und Vorſtellen. Wollt ihr alſo behaupten, ihr könntet a priori beweiſen, daſs eine Stellung der Körper nie das Denken verurſachen könne; weil immer nur, ihr möchtet die Körper drehen und wenden, wie ihr wolltet, wieder eine neue Lage der Körper zum Vorſchein käme;

*) Th. 3. Abſchn. 15.

me; fo müfst ihr, nach demfelben Gange zu räfonniren, auch fchliefsen, dafs fie niemals Bewegung hervorbringen kann, denn die Verknüpfung ift in dem einen Falle nicht einleuchtender, als in dem andern. Da nun diefer letztere Schlufs der offenbaren Erfahrung zuwider ift, und es möglich ift, dafs wir eine ähnliche Erfahrung in Anfehung der Wirkungen des Gemüths haben, und eine beftändige Verbindung zwifchen Gedanken und Bewegungen wahrnehmen können; fo fchliefst ihr zu voreilig, wenn ihr aus der blofsen Betrachtung der Begriffe fchliefst, dafs es unmöglich fey, dafs Bewegung je Gedanken hervorbringen oder eine verfchiedene Stellung der Theile verfchiedene Empfindungen oder Gedanken erzeugen könne. Ia es ift nicht nur möglich eine folche Erfahrung zu haben, fondern wir haben fie auch wirklich; indem ein jeder wahrnehmen kann, dafs die verfchiedenen Verfaffungen feines Körpers auch feine Gedanken und Empfindungen verändern. Und wenn man fagt, dafs diefes von der Vereinigung der Seele und des Körpers abhange; fo antworte ich, dafs man die Frage über die Subftanz des Gemüths nicht mit der über die Urfache ihres Denkens verwechfeln müffe; und dafs wir, wenn wir uns auf die letzte Frage einfchränken, durch Vergleichung ihrer Begriffe finden, dafs Gedanken und Bewegungen von einander verfchieden find, durch Erfahrung aber, dafs fie beftändig vereiniget find, und da diefes es alles ift, wodurch wir unfern Begriff von Urfach und Wirkung unterfcheiden,

wenn er auf die Wirkungen der Materie angewandt wird, so können wir mit Gewissheit schliessen, dass die Bewegungen die Ursachen der Gedanken und Vorstellungen seyn können und auch wirklich sind.

Nun scheint uns nur noch folgendes Dilemma im gegenwärtigen Falle übrig zu seyn; entweder zu behaupten, dass nichts die Ursache von etwas anderm seyn kann, wo nicht das Gemüth zwischen beiden die Verknüpfung aus dem Begriffe, den es von den Objekten hat, einsehen kann: Oder anzunehmen, dass alle Objekte, die wir beständig mit einander verbunden finden, deshalb auch als Ursachen und Wirkungen betrachtet werden müssen. Erwählen wir den ersten Theil des Dilemma's, so ergeben sich nachstehende Folgen: Erstlich behaupten wir wirklich, dass es gar nicht ein solches Ding, wie eine Ursache oder ein hervorbringender Grund ist, in dem Weltall gebe, ja dass nicht einmal die Gottheit selbst ein solches Ding seyn könne; denn unser Begriff von diesem erhabnen Wesen ist von den einzelnen Impressionen entlehnt, wovon keine eine Wirksamkeit enthält, oder irgend eine Verknüpfung mit irgend einem andern wirklichen Dinge zu haben scheint. Denn wenn man sagen wollte, dass die Verknüpfung zwischen dem Begriffe eines unendlich mächtigen Wesens, und einer Wirkung, welche er will, nothwendig und unvermeidlich sey; so antworte ich, dass wir ja gar keinen Begriff von einem Wesen haben, das

mit

mit einer Kraft versehen ist, noch weniger von einem solchen, das mit einer unendlichen Kraft versehen ist. Allein wenn wir die Ausdrücke ändern wollen, so können wir Kraft nur durch Verknüpfung erklären; und wenn wir dann sagen, daſs der Begriff eines unendlich mächtigen Wesens mit dem Begriffe jeder Wirkung, welche es will, verknüpft sey, so sagen wir in der That nicht mehr, als daſs ein Wesen, dessen Wollen allemal mit einer Wirkung verknüpft ist, allemal mit einer Wirkung verknüpft sey; welches ein identischer Satz ist, und uns keine Einsicht in die Natur dieser Kraft oder Verknüpfung verschaft. Aber zweitens führt uns die Voraussetzung, als ob Gott, das groſse und allgemein wirksame Principium wäre, welches den Mangel aller Ursachen ergänzte, zu den gröbsten Gotteslästerungen und Ungereimtheiten. Denn aus demselben Grunde, weshalb wir bei den Wirkungen in der Natur zu ihm unsre Zuflucht nehmen, und behaupten, daſs die Materie nicht durch sich selbst Bewegung mittheilen oder Gedanken hervorbringen könne, nemlich weil wir die Verknüpfung zwischen diesen Objekten nicht entdecken können: aus demselben Grunde sage ich, müssen wir auch die Gottheit für den Urheber aller unsrer Begierden und Vorstellungen erkennen: weil sie eben keine deutlichere Verknüpfung weder unter einander, noch mit der angenommenen, aber ganz unbekannten Substanz der Seele haben. Diese Wirksamkeit des höchsten Wesens ist von verschi.denen Philoso-

phen *) in Ansehung aller Handlungen des Gemüths behauptet worden, nur das Wollen oder vielmehr einen beträchtlichen Theil des Wollens hat man ausnehmen wollen; ob es gleich leicht einzusehen ist, dass diese Ausnahme blos gemacht wird, um den gefährlichen Folgen dieser Lehre aus dem Wege zu gehen. Wenn nichts wirksam ist, als was eine offenbare Kraft hat, so ist ein Gedanke in keinem Falle wirksamer, als die Materie; und wenn uns dieser Mangel der Wirksamkeit zwingt, unsre Zuflucht zu einer Gottheit zu nehmen, so ist das höchste Wesen die reale Ursache aller unsrer Handlungen, der bösen und lasterhaften sowol als der guten und tugendhaften.

So werden wir also nothwendigerweise zu dem andern Theile des Dilemma's gebracht, nemlich dass alle Objekte, welche als beständig verbunden gefunden werden, um deswillen allein, wie Ursachen und Wirkungen zu betrachten sind. Da nun alle Objekte, die sich nicht widersprechen, einer beständigen Verbindung empfänglich sind, und da sich keine realen Objekte widersprechen, so folgt, so weit wir durch blosse Begriffe die Sache bestimmen können, dass ein Ding die Ursache oder Wirkung eines Dinges seyn kann; welches offenbar den Materialisten über ihre Gegner den Vortheil verschafft.

Um

*) Wie von Malebranche und andern Anhängern des Deskartes.

Um die Endentſcheidung über das Ganze zu thun, ſo iſt die Frage über die Subſtanz der Seele abſolut und an ſich unverſtändlich: Alle unſre Vorſtellungen ſind nicht einer lokalen Vereinigung fähig, weder mit dem Ausgedehnten noch mit dem Unausgedehnten; indem einige von dieſer, andere von jener Art ſind: und da die beſtändige Verbindung der Objekte das wahre Weſen der Urſach und Wirkung ausmacht, ſo können Materie und Bewegung oft als Urſachen der Gedanken betrachtet werden, ſo weit wir einen Begriff von dieſem Verhältniſſe haben.

Es iſt gewiſs eine Art von Beſchimpfung für die Philoſophie, wenn man ſie, deren ſouveraines Anſehn allenthalben anerkannt werden ſollte, zwingt, bei jeder Gelegenheit ſich wegen ihrer Folgen zu vertheidigen, und ſich bei jeder Kunſt und Wiſſenſchaft, die an ihr Anſtoſs nimmt, zu rechtfertigen. Es fällt einem dabei ein König ein, der des Hochverraths gegen ſeine eignen Unterthanen beſchuldigt wird. Nur eine Gelegenheit iſt da, wo es die Philoſophie für nöthig und ehrenvoll achten kann, ſich ſelbſt zu rechtfertigen, und das iſt, wenn die Religion im Mindeſten angetaſtet zu ſeyn ſcheint; deren Rechte ihr ſo theuer als ihre eignen, und in der That dieſelben ſind. Wenn ſich alſo jemand einbilden ſollte, daſs die vorhergehenden Unterſuchungen auf irgend eine Art der Religion gefährlich ſeyn ſollten, dem hoffe ich durch folgende Apologie ſeine Furcht zu benehmen.

Es

Es iſt kein Grund zu einer Erkenntniſs a priori, weder von der Wirkung noch von der Dauer eines Objekts, wovon ſich das menſchliche Gemüth möglicher weiſe eine Vorſtellung machen kann. Wir können uns von jedem Objekte überhaupt einbilden, daſs es gänzlich unwirkſam, oder augenblicklich vernichtet werde; und es iſt ein einleuchtender Grundſatz, daſs alles, was man ſich denken kann, möglich iſt. Nun iſt dieſes von der Materie eben ſo wahr, als von einem Geiſte; von einer ausgedehnten, zuſammengeſetzten Subſtanz eben ſo gut, als von einer einfachen und unausgedehnten. In beiden Fällen ſind die metaphyſiſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele gleich eingeſchloſſen; und in beiden Fällen ſind die moraliſchen Beweiſe, und diejenigen, welche von der Analogie der Natur hergenommen ſind, gleich ſtreng und überzeugend. Wenn daher auch meine Philoſophie den Beweiſen für die Religion keinen Zuwachs verſchaffen ſollte; ſo hab ich wenigſtens die Beruhigung, daſs ſie ihnen nichts nimmt, ſondern daſs alles genau bleibt, wie es zuvor geweſen iſt.

Sech-

Sechſter Abſchnitt.

Von der perſönlichen Identität.

Es giebt einige Philoſophen, die ſich einbilden, daſs wir uns deſſen aller Augenblicke ganz genau bewuſst wären, was wir unſer Selbſt nennen; daſs wir ſeine Wirklichkeit und kontinuirliche Fortdauer empfänden; und daſs wir ſowol von ihrer Identität, als Einfachheit, eine über die evidentſte Demonſtration erhabene Gewiſsheit beſäſsen. Die ſtärkſte Empfindung, die heftigſte Leidenſchaft, ſagen ſie, macht, ſtatt uns von dieſem Geſichtspunkte abzuziehen, daſs wir unſer Selbſt nur um ſo ſtärker fühlen, und daſs wir ihren Einfluſs auf das Selbſt durch die Luſt oder durch den Schmerz erwägen. Einen fernern Beweis davon zu verſuchen, hieſse, ſeine Evidenz ſchwächen, weil kein Beweis von einem Facto hergenommen werden kann, deſſen wir uns ſo inniglich bewuſst ſind; und es giebt nichts in der Welt, wovon wir Gewiſsheit haben können, wenn wir an dieſem Selbſt zweifeln.

Unglücklicherweiſe ſind alle dieſe poſitiven Behauptungen derjenigen Erfahrung entgegen, welche man zu ihrer Beſtätigung anführt, und wir haben gar nicht einen ſolchen Begriff von dem Selbſt, wie er hier angegeben worden iſt. Denn von welcher Impreſſion könnte dieſer Begriff wol herkommen

men? Diefe Frage läfst fich unmöglich ohne einen augenfcheinlichen Widerfpruch und ohne offenbare Ungereimtheit beantworten; und dennoch ift es eine Frage, welche nothwendigerweife beantwortet werden mufs, wenn wir den Begriff des Selbft für einen deutlichen und verftändlichen Begriff ausgeben wollen. Denn ein wirklicher realer Begriff mufs allemal von irgend einer Impreffion entftanden feyn. Aber das Selbft oder die Perfon ift nicht eine gewiffe Impreffion, fondern dasjenige, worauf, wie man annimmt, alle unfre verfchiedenen Impreffionen und Begriffe eine Beziehung haben. Wenn der Begriff des Selbft von einer Impreffion entfteht, fo müfste diefe Impreffion eine folche feyn, die unfern ganzen Lebenslauf hindurch diefelbe bliebe; weil angenommen wird, dafs unfer Selbft auf diefe Art exiftire. Es giebt aber keine einzige, fich ftets gleiche und unveränderliche Impreffion. Schmerz und Vergnügen, Freude und Leid, innere und äuffere Empfindungen wechfeln unaufhörlich, und exiftiren nie alle zugleich. Es kann alfo keine von diefen Impreffionen, und auch gar keine andre feyn, von welcher der Begriff des Selbft abftammt; und es giebt folglich gar keinen folchen Begriff.

Aber ferner, was wird bei diefer Hypothefe aus allen unfern übrigen einzelnen Vorftellungen werden? Alle diefe find verfchieden und trennbar, und laffen fich von einander fcheiden, können abgefchieden betrachtet werden, und abgefchieden wirklich feyn, und bedürfen keines Dinges, um ihre

re Existenz zu tragen. Wie gehören sie also zu dem Selbst, und wie sind sie damit verknüpft? Wenn ich für meinen Theil, recht tief in dasjenige eindringe, was ich Mein Selbst nenne, so treffe ich allemal auf gewisse partikuläre Vorstellungen, oder auf Empfindungen von Hitze oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Hass, Lust oder Unlust. Ich kann Mein Selbst nie allein ohne eine Vorstellung ertappen, und alles, was ich beobachte, ist nie etwas anders, als eine Vorstellung. Wenn meine Vorstellungen eine Zeitlang aufgehoben sind, wie im tiefen Schlafe, so fühle ich während dieser Zeit mein Selbst gar nicht, und man könnte mit Wahrheit sagen, dass es gar nicht existire. Und wären meine Vorstellungen alle durch den Tod aufgehoben, könnte ich nach der Auflösung meines Körpers weder mehr denken, noch fühlen, noch sehen, noch lieben, noch hassen, so würde ich gänzlich vernichtet seyn, und ich kann mir nicht vorstellen, was noch nöthig wäre, mich in ein vollkommnes Unding zu verwandeln. Wenn jemand nach einem ernsthaften und unpartheiischen Nachdenken noch immer denkt, einen verschiedenen Begriff von seinem Selbst zu haben, so muss ich gestehen, dass ich nicht weiter mit ihm disputiren kann. Alles, was ich ihm zugeben kann, ist, dass er so gut Recht haben mag, als ich, und dass wir uns in diesem Stücke wesentlich von einander unterscheiden. Er kann vielleicht etwas Einfaches und Kontinuirliches wahrnehmen, welches

ches er ſein **Selbſt** nennt; ob ich gleich von meiner Seite gewiſs bin, daſs ſich in mir ein ſolches Ding nicht findet.

Allein ſo bald ich nur einige Metaphyſiker dieſer Art ausnehme, ſo kann ich dreiſt von dem ganzen übrigen Menſchengeſchlechte behaupten, daſs ſie nichts als ein Bündel oder eine Sammlung von verſchiedenen Vorſtellungen ſind, die mit unbegreiflicher Schnelligkeit auf einander folgen, und in einem beſtändigen Fluſſe und einer kontinuirlichen Bewegung ſind. Wir können unſre Augen nicht einmal bewegen, ohne unſre Vorſtellungen zu verändern. Unſre Gedanken ſind noch veränderlicher als unſre Vorſtellungen des Geſichts, und alle unſre übrigen Sinne und Vermögen tragen zu dieſem Wechſel bei; und es iſt keine einzige Kraft der Seele, welche vielleicht auch nur einen Augenblick unveränderlich dieſelbe bliebe. Das Gemüth iſt eine Art von Schaubühne, worauf verſchiedene Vorſtellungen hinter einander erſcheinen; ſie kommen und kommen wieder, und gehn vorüber, und miſchen ſich in die unendliche Mannigfaltigkeit von Stellungen und Lagen. Es iſt eigentlich nie zu einer Zeit Einfachheit, nie zu verſchiedenen Zeiten Identität in demſelben; ſo ſehr wir auch von Natur geneigt ſeyn mögen, uns dieſe Einfachheit und Identität einzubilden. Die Vergleichung mit der Schaubühne darf uns nicht irre machen. Es ſind blos die ſucceſſiven Vorſtellungen, welche das Gemüth ausmachen; und wir haben nicht den entfernteſten Begriff von dem

dem Orte, wo dieſe Scenen vorgeſtellt werden, oder von den Materialien, woraus er gebauet iſt.

Woher rührt aber denn die ſo groſse Neigung, dieſen ſucceſſiven Vorſtellungen eine Identität zuzuſchreiben, und anzunehmen, daſs wir eine unveränderliche und ununterbrochene Exiſtenz unſer ganzes Leben hindurch beſitzen? Um dieſe Frage zu beantworten, müſſen wir einen Unterſchied machen zwiſchen der perſönlichen Identität, ſo fern ſie unſer Denk- und Einbildungsvermögen betrifft, und ſo fern ſie unſre Gefühle oder den Zuſtand in uns angeht. Hier unterſuchen wir die Identität in erſterer Rückſicht; und um ſie vollkommen zu erklären, müſſen wir ſehr tief in dieſe Materie eindringen, und bei derjenigen Identität anfangen, die wir den Pflanzen und Thieren zuſchreiben; weil eine groſse Analogie zwiſchen dieſer Identität und der Identität des Selbſt oder der Perſon iſt.

Wir haben einen deutlichen Begriff von einem Objekte, das durch eine gewiſſe Zeitfolge hindurch unveränderlich und ununterbrochen bleibt; und dieſen Begriff nennen wir den Begriff der Identität oder der Selbſtheit. Wir haben ferner einen deutlichen Begriff von mehrern verſchiedenen Objekten, die nach einander exiſtiren, und mit einander durch ein enges Verhältniſs verknüpft ſind; und dieſes gewährt einem ſcharfen Blicke einen eben ſo vollkommnen Begriff der Verſchiedenheit, als ob gar kein Verhältniſs unter den Objekten da wäre. Aber obgleich dieſe zwei Begriffe

griffe der Identität und einer Succession im Verhältniss stehenden Objekte, an sich selbst betrachtet, vollkommen verschieden und sogar widersprechend sind, so ist doch gewiss, dass sie nach unsrer gewöhnlichen Art zu denken mit einander verwechselt werden. Diejenige Handlung der Einbildungskraft, vermittelst der wir das ununterbrochene und unveränderliche Objekt betrachten, und diejenige, vermittelst der wir uns die Succession im Verhältniss stehender Objekte vorstellen, sind unserm Gefühle nach einerlei, und es wird keine grössere Anstrengung des Denkens in dem andern als in dem ersten Falle verlangt, das Verhältniss erleichtert den Uebergang des Gemüths von einem Objekte zum andern, und macht den Gang des Denkens so sanft und leicht, als wenn das Gemüth nur ein kontinuirliches Objekt betrachtete. Diese Aehnlichkeit ist die Ursache der Verwechselung und des Irrthums, und macht, dass wir den Begriff der Identität da zu finden vermeinen, wo wir doch nur im Verhältniss stehende Objekte antreffen. Wenn wir gleich in dem einen Augenblicke, die verbundenen successiven Dinge als abwechselnd und unterbrochen betrachten; so schreiben wir ihnen doch gewiss im folgenden Augenblicke eine vollkommene Identität zu und betrachten sie als etwas Unveränderliches und Ununterbrochenes. Unser Hang zu dieser Illusion ist wegen der oben erwähnten Aehnlichkeit so gross, dass wir durch sie verstrickt sind, ehe wir sie gewahr werden; und wenn wir gleich

un-

unaufhörlich uns durch Nachdenken zu bessern suchen, und zu einer genauern Art zu denken zurückkehren, so können wir doch unsre philosophische Denkungsart nicht lange behaupten, oder der Phantasie diese Neigung benehmen. Unsre letzte Zuflucht ist, ihr nachzugeben, und dreust zu behaupten, dass diese verschiedenen im Verhältniss stehenden Objekte in der That dieselben sind, obgleich unterbrochen und wechselnd. Um diese Absurdität vor uns selbst zu rechtfertigen, erdichten wir oft ein neues und unverständliches Princip, das die Objekte zusammen verknüpft, und ihre Unterbrechung und ihren Wechsel hindert. So erdichten wir die kontinuirliche Existenz der Vorstellungen unsrer Sinne, um die Unterbrechung wegzuschaffen; und stecken uns hinter die Begriffe von Seele, Selbst und Substanz, um den Wechsel zu verbergen. Aber wir können noch weiter bemerken, dass, wenn wir auch eine solche Erdichtung nicht in uns aufkommen lassen, dennoch unsre Neigung die Identität mit der Relation zu verwechseln so gross ist, dass sie uns verführt, uns etwas Unbekanntes und Mysteriöses einzubilden *), welches die Theile ausser ihrer Relation verknüpft; und dieses ist, wie ich glaube, der Fall in Ansehung der

*) Wenn der Leser Lust hat zu sehen, wie ein grosser Geist von diesen dem Scheine nach so trivialen Principien der Einbildungskraft geleitet werden kann, so darf er nur Lord Shaftsbury's Unter-

der Identität, die wir den Pflanzen und Vegetabilien zuſchreiben. Und wenn auch dieſes nicht ſtatt findet, ſo fühlen wir doch einen Hang dieſe Begriffe zu verwechſeln, ob wir gleich nie im Stande ſind, uns in dieſem Stücke völlig zu befriedigen, und nie ein unveränderliches und ununterbrochenes Ding antreffen, wodurch wir unſern Begriff der Identität rechtfertigen könnten.

So iſt alſo der Streit über Identität nicht ein bloſser Wortſtreit. Denn wenn wir den veränderlichen oder unterbrochenen Objekten in einem uneigentlichen Sinne eine Identität beilegen, ſo iſt unſer Irrthum nicht blos auf den Ausdruck eingeſchränkt, ſondern gemeiniglich iſt er auch noch von einer Erdichtung entweder von etwas Unveränderlichem und Ununterbrochenem, oder von etwas Myſteriöſem und Unerklärlichem, oder wenigſtens von einer Neigung zu dergleichen Erdichtungen begleitet. Was endlich hinreichen wird dieſe Hypotheſen jedem aufrichtigen Wahrheitsforſcher genugthuend zu beweiſen, iſt, wenn ich aus der täglichen Erfahrung und Beobachtung zeige, daſs die Objekte, welche wechſelnd und unterbrochen ſind, und von denen man dennoch annimmt, daſs ſie kontinuirlich dieſelben bleiben, allein ſolche ſind, die

Unterſuchungen über das vereinigende Princip der Welt und über die Identität der Pflanzen und Thiere leſen. S. deſſen Moraliſts oder Philoſophical Rhapſody.

die aus einer Succession der Theile bestehen, und durch Aehnlichkeit, Kontiguität oder Kaussalität untereinander verknüpft sind. Denn da eine solche Succession offenbar unserm Begriffe der Verschiedenheit entspricht, so können wir nur durch einen Irrthum den Begriff der Identität darauf beziehen; und da das Verhältniss der Theile, welches uns in diesen Irrthum führt, im Grunde nichts, als eine Beschaffenheit ist, welche eine Association der Begriffe und einen leichten Uebergang der Einbildungskraft von einem zum andern hervorbringt; so kann der Irrthum blos von der Aehnlichkeit herrühren, denn diese bewirkt, dass das Gemüth verschiedene Objekte für ein kontinuirliches ansieht. Unser hauptsächliches Geschäft muss also seyn, zu beweisen, dass alle Objekte, denen wir eine Identität zuschreiben, ohne doch ihre Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit zu bemerken, solche sind, welche aus einer Succession in Verhältniss stehender Objekte bestehen.

Dem zu folge, nehme man an, dass eine Masse von Materie, deren Theile an einander grenzen und verknüpft sind, vor uns liege; so ist offenbar, dass wir dieser Masse eine vollkommne Identität zueignen müssen, welche macht, dass alle Theile unveränderlich und ununterbrochen kontinuirlich dieselben sind, was wir auch übrigens für eine Veränderung oder Ortswechsel im Ganzen oder in einem seiner Theile wahrnehmen mögen. Aber man setze nun, es komme ein kleiner unbeträcht-

licher

licher Theil zu der Masse hinzu oder werde von ihr weggenommen; so werden wir doch, weil wir selten so genau denken, kein Bedenken haben, eine Masse von Materie, worinne eine so kleine Veränderung vorgefallen ist, noch für dieselbige zu halten, obgleich, genau zu reden, dieser Umstand die Identität des Ganzen ganz und gar zerstört. Der Gang der Gedanken von dem Objekte, ehe es verändert ward, zu demselben nach seiner Veränderung, ist so unmerklich und leicht, dass wir den Uebergang kaum merken, und uns leicht einbilden, es sei blos eine fortgesetzte Anschauung desselbigen Objekts.

Diese Erfahrung wird von einem sehr merkwürdigen Umstande begleitet, welcher darinne besteht, dass wir die Grösse eines Theils nicht absolute, sondern nach seiner Proportion zum Ganzen messen müssen, obgleich die Veränderung eines beträchtlichen Theils, in einer Masse von Materie, die Identität des Ganzen zerstört. Das Hinzuthun oder Wegnehmen eines Berges würde nicht hinreichend seyn, eine Verschiedenheit in einem Planeten hervorzubringen; obgleich die Veränderung weniger Zolle manchen Körpern die Identität benehmen könnte. Man würde sich dieses unmöglich erklären können, wenn man nicht wüsste, dass die Objekte auf das Gemüth wirken, und die Kontinuität der Gemüthshandlungen nicht nach ihrer realen Grösse unterbrechen, sondern allein nach ihrem Verhältnisse gegen einander: und da also diese Unter-

ter-

terbrechung macht, dafs ein Objekt aufhört, als dasselbe zu erscheinen, so mufs es der ununterbrochene Fortgang der Gedanken seyn, welcher die unvollkommne Identität bestimmt.

Dieses mag noch ein anderes Phänomen bestätigen. Eine Veränderung in einem beträchtlichen Theile eines Körpers hebt seine Identität auf; aber es ist sonderbar, dafs wir weniger geneigt sind, dieser Veränderung dieselbe Wirkung zuzuschreiben, wenn sie allmählig und unmerklich geschieht. Der Grund davon kann kein andrer seyn, als weil das Gemüth, wenn es den allmähligen Veränderungen des Körpers folgt, sehr leicht von der Anschauung seines Zustandes in dem einen Augenblicke zu der Anschauung desselben in dem andern gleitet, und in keinem bestimmten Zeitpunkte eine Unterbrechung in seinen Handlungen wahrnimmt. Wegen dieser Kontinuität in der Vorstellung, schreibt sie auch dem Objekte eine kontinuirliche Existenz und Identität zu.

Allein wir mögen noch so viel Vorsicht beweisen dadurch, dafs wir die Veränderungen allmählig einführen, und sie immer dem Ganzen proportionirlich einrichten, so wird es doch nicht fehlen, dafs wenn die Veränderungen zuletzt beträchtlich werden, wir Bedenken finden, dergleichen verschiedenen Objekten noch Identität beizulegen. Indessen giebt es noch einen andern Kunstgriff, wodurch wir die Einbildungskraft verführen können, einen Schritt weiter zu gehen; und dieses geschieht

dadurch, dafs wir ein Verhältnifs unter den Theilen felbft gegen einander hervorbringen, und eine Verbindung derfelben zu einem gemeinfchaftlichen Ziele oder Endzwecke denken. Ein Schiff, wovon ein beträchtlicher Theil durch häufige Reparaturen verändert ift, wird immer noch als daffelbe Schiff betrachtet und die Verfchiedenheit der Materialien hält uns nicht ab, ihm eine Identität zuzufchreiben. Der gemeinfchaftliche Zweck, worinnen alle Theile übereinftimmen, ift unter allen Veränderungen derfelbe, und verfchafft der Imagination einen leichten Uebergang von dem einen Zuftande des Körpers zu dem andern.

Noch auffallender wird diefes, wenn eine Sympathie der Theile zu ihrem gemeinfchaftlichen Zwecke hinzukommt, und wenn wir annehmen, dafs fie wechfelfeitig in allen ihren Handlungen und Wirkungen im Verhältnifs der Urfachen und Wirkungen gegen einander ftehen. Diefes ift der Fall bei allen Thieren und Pflanzen; wo nicht nur die verfchiedenen Theile einen Bezug auf einen Hauptzweck haben, fondern wo eine gegenfeitige Abhängigkeit und Verknüpfung mit einander da ift. Der Erfolg eines fo genauen Verhältniffes ift, dafs, obgleich jeder geftehen mufs, dafs in wenig Jahren, fowol Pflanzen als Thiere eine totale Veränderung erleiden, wir ihnen dennoch Identität zufchreiben, während dafs ihre Form, Gröffe und Subftanz ganz und gar verändert wird. Eine Eiche, die aus einer kleinen Pflanze zum grof-

fsen

ſsen Baume wird, iſt immer noch dieſelbe Eiche; obgleich nicht ein Theilchen der Materie oder Figur ſeiner Theile daſſelbe mehr iſt. Ein Kind wird ein Mann, und iſt bald fett bald mager, ohne einige Veränderung in ſeiner Identität.

Wir wollen daher folgende zwei Phänomena betrachten, die in ihrer Art merkwürdig ſind. Das erſte iſt, daſs, ob wir gleich gemeiniglich die numeriſche Identität von der ſpecifiſchen ſehr gut und genau unterſcheiden können, es ſich doch zuweilen zuträgt, daſs wir ſie verwechſeln, und in unſern Gedanken und Schlüſſen die eine ſtatt der andern nehmen. So ſagt jemand, der ein Geräuſch hört, das öfters unterbrochen und wieder angefangen wird, daſs es immer noch daſſelbe Geräuſch ſey; ob es gleich augenſcheinlich iſt, daſs die Töne nur eine ſpecifiſche Identität oder eine Aehnlichkeit haben, und nichts numeriſch daſſelbe iſt, als die Urſache, welche ſie hervorbringt. Auf gleiche Art kann man, ohne den Geſetzen der Sprache Gewalt anzuthun, ſagen, daſs eine Kirche, die vorher von Ziegelſteinen war, eingefallen iſt, und daſs die Gemeine dieſelbe Kirche wieder von Quaderſteinen nach dem neueſten Geſchmack hat aufbauen laſſen. Hier ſind weder Form noch Materialien dieſelben, und beide Objekte haben mit den vorigen nichts mehr gemein, als ihr Verhältniſs zu den Einwohnern des Kirchſpiels; und doch iſt dieſes allein ſchon hinreichend zu machen, daſs wir ſie dieſelben nennen. Aber wir müſſen bemer-

ken, daſs in dieſen Fällen das erſte Objekt gewiſſermaſsen vernichtet iſt, ehe das zweite zur Wirklichkeit kam; wodurch uns in keinem Zeitpunkte der Begriff der Verſchiedenheit und Vielfachheit vorgeſtellt wird; und um deswillen ſind wir weniger ſkrupulös, ſie dieſelben zu nennen.

Zweitens muſs ich bemerken, daſs, wenn es gleich bei einer Succeſſion im Verhältniſs ſtehender Objekte, gewiſſermaſsen erforderlich iſt, daſs der Wechſel der Theile nicht ſchnell und gar zu groſs ſey; wenn der Schein der Identität bleiben ſoll, daſs wir dennoch, wenn ſonſt die Objekte ihrer Natur nach veränderlich und unbeſtändig ſind, einen ſchnellern Uebergang erlauben, als dieſes Verhältniſs ſonſt verſtatten würde. So beſteht zum Exempel die Natur eines Fluſſes in der Bewegung und Veränderung ſeiner Theile, und ob ſie gleich in weniger als vier und zwanzig Stunden ganz und gar verändert ſind; ſo bleibt dennoch der Fluſs viele Jahrhunderte hindurch derſelbe. Was einem Dinge weſentlich und natürlich zukömmt, erwartet man gewiſſermaſsen; und was man erwartet, macht weniger Eindruck, und ſcheint von geringerm Gewicht zu ſeyn, als was ungewöhnlich und auſſerordentlich iſt. Eine anſehnliche Veränderung der erſtern Art, kömmt daher der Imagination weit kleiner vor, als die unbeträchtlichſte Veränderung der letztern Art; und was die Kontinuität der Gedanken wenig unterbricht, arbeitet auch wenig an der Zerſtörung der Identität.

Nun-

Nunmehro kommen wir zur Erklärung der Natur der perſönlichen Identität, welche in der Philoſophie den Gegenſtand einer ſo groſsen Frage ausgemacht hat, beſonders ſeit den letzten Jahren in England, wo alle abſtraktere Wiſſenſchaften mit einem beſondern Eifer und einer vorzüglichen Applikation betrieben worden ſind. Und hier müſſen wir offenbar bei derſelben Methode zu raiſonniren, bleiben, nach welcher wir die Identität der Pflanzen und Thiere und Schiffe und Häuſer, und alle zuſammengeſetzten und veränderlichen Produkte der Kunſt oder der Natur mit ſo vielem Glücke erklärt haben. Die Identität, welche wir dem Gemüthe des Menſchen zuſchreiben, iſt blos ein erdichtetes Etwas, und mit derjenigen Identität, welche wir den vegetabiliſchen und thieriſchen Körpern zuſchreiben von gleicher Natur. Sie kann alſo keinen verſchiedenen Urſprung haben, ſondern muſs von einer ähnlichen Einwirkung der Einbildungskraft auf ähnliche Objekte herkommen.

Doch wenn dieſer Beweis den Leſer nicht überzeugen ſollte; wiewol er meiner Meinung nach vollkommen entſcheidend iſt; ſo laſst ihn folgendes Raiſonnement erwägen, welches noch bündiger und unmittelbarer iſt. Es iſt offenbar, daſs die Identität, welche wir dem menſchlichen Gemüthe beilegen, wir mögen uns ihre Vollkommenheit noch ſo groſs einbilden, doch nicht machen kann, daſs die vielen verſchiedenen Vorſtellungen in eine zu-

ſam-

ſammenlaufen, und daſs ſie ihre weſentlichen Merkmale der Unterſcheidung und Verſchiedenheit verlieren ſollten. Es iſt ferner wahr, daſs jede unterſchiedene Vorſtellung, welche das zuſammengeſetzte Gemüth mit ausmachen hilft, eine unterſchiedene Exiſtenz iſt, die ſich von jeder andern Vorſtellung, ſie mag gleichzeitig ſeyn oder darauf folgen, unterſcheiden, trennen und abſondern läſst. Da wir aber dieſes Unterſchieds und dieſer Trennbarkeit ohnerachtet, die ganze Reihe der Vorſtellungen, als durch Identität vereiniget betrachten; ſo entſteht natürlicherweiſe die Frage über das Verhältniſs der Identität; ob ſie etwas ſey, das unſre verſchiedenen Vorſtellungen realiter zuſammenbindet, oder ihre Begriffe nur in der Einbildung aſſociirt. Das heiſst mit andern Worten, ob wir, wenn wir von der Identität einer Perſon reden, ein reales Band unter ſeinen Vorſtellungen ſehen und beobachten, oder ob wir nur eins unter den Begriffen, die wir uns von ihnen machen, fühlen? Dieſe Frage könnten wir leicht entſcheiden, wenn wir auf dasjenige Rückſicht nehmen wollten, was wir ſchon weitläuftig erwieſen haben, daſs der Verſtand nie eine reale Verknüpfung unter den Objekten bemerkt, und daſs ſich ſelbſt die Vereinigung der Urſache und Wirkung, wenn ſie genau unterſucht wird, in eine auf Gewohnheit gegründete Aſſociation der Begriffe auflöſst. Denn hieraus folgt augenſcheinlich, daſs die Identität nichts iſt, was zu dieſen verſchiedenen Vorſtellungen realiter ge-

gehört, und sie zusammen vereiniget; sondern dass sie eine blosse Beschaffenheit ist, welche wir ihnen deswegen zueignen, weil die Einbildungskraft ihre Begriffe vereiniget, wenn wir über sie nachdenken. Nun sind die einzigen Beschaffenheiten, welche die Begriffe in der Einbildungskraft vereinigen können, jene drei oben erwähnten Relationen. Dieses sind die vereinigenden Principien in der idealen Welt, und ohne sie läst sich jedes unterschiedene Objekt durch das Gemüth absondern, und kann als abgesondert betrachtet werden, und zeigt sich als ein Ding, das nicht mehr mit einem andern Objekte in Verknüpfung steht, als wenn es durch die gröste Verschiedenheit und Entfernung getrennt wäre. Von einigen dieser drei Verhältnisse, der Aehnlichkeit, der Kontiguität, und der Kaussalität muss also die Identität abhängen; und da das wahre Wesen dieser Verhältnisse darinne besteht, dass sie einen leichten Uebergang von Begriffe zu Begriffe hervorbringen, so folgt, dass unsre Begriffe von persönlicher Identität gänzlich von dem sanften ununterbrochenen Fortschritte der Gedanken längst der Reihe der verknüpften Begriffe, nach den oben erklärten Grundsätzen herkomme.

Die einzige Frage also, welche noch übrig bleibt, ist: durch welche Verhältnisse dieser ununterbrochene Fortgang unsrer Gedanken hervorgebracht werde, wenn wir die successive Existenz eines Gemüths oder einer denkenden Person betrachten. Und hier ist offenbar, dass wir uns auf die

Aehn-

Aehnlichkeit und die urſachliche Verknüpfung einſchränken, und die Kontiguität fahren laſſen müſſen, welche wenig oder keinen Einfluſs in dem gegenwärtigen Falle hat.

Um mit der Aehnlichkeit anzufangen, ſo ſetze man, wir könnten deutlich in die Bruſt eines Andern ſehen, und diejenige Succeſſion von Vorſtellungen bemerken, welche ſein Gemüth oder ſein denkendes Principium ausmachen, und man nehme an, daſs er immer das Andenken eines beträchtlichen Theils der vergangenen Vorſtellungen im Gedächtniſſe behalte; ſo iſt offenbar, daſs nichts mehr dazu beitragen kann, dieſer Succeſſion unter allen ihren Veränderungen ein Verhältniſs zu ertheilen. Denn was iſt das Gedächtniſs anders, als ein Vermögen, die Bilder vergangener Vorſtellungen wieder aufzuwecken? Und da ein Bild ſeinem Objekte nothwendigerweiſe ähnlich iſt; muſs nicht die häufige Stellung dieſer ähnlichen Vorſtellungen in der Kette der Gedanken, die Einbildungskraft leichter von einem Gliede zum andern führen, und machen, daſs das Ganze einem kontinuirlichen Objekte ähnlich zu ſeyn ſcheint? In dieſem Stücke entdeckt alſo das Gedächtniſs nicht nur die Identität, ſondern trägt auch zur Erzeugung derſelben bei, indem es das Verhältniſs der Aehnlichkeit unter den Vorſtellungen hervorbringt. Der Fall iſt derſelbe, wir mögen uns oder Andre betrachten.

Was die Kauſſalität anbetrifft; ſo bemerken wir, daſs der wahre Begriff von dem Gemüthe

da-

darinne besteht, dass man es als ein System von verschiedenen Vorstellungen oder verschiedenen Existenzen betrachtet, welche durch das Verhältniss der Ursach und Wirkung an einander gekettet sind, und sich wechselseitig hervorbringen, vernichten, auf einander Einfluss haben, und sich einander modificiren. Unsre Impressionen erzeugen ihre korrespondirenden Begriffe; und diese Begriffe erzeugen wiederum andere Impressionen. Ein Gedanke verjagt den andern, und zieht einen dritten nach sich, durch den er selbst wiederum vertrieben wird. In dieser Rücksicht kann ich die Seele mit nichts besser vergleichen, als mit einem Freistaate oder mit einem gemeinen Wesen, in welchem die verschiedenen Glieder durch die gegenseitigen Banden der Regierung und Subordination vereiniget sind, und andern Personen Platz machen, welche dieselbe Republik in dem unaufhörlichen Wechsel ihrer Theile fortpflanzen. Und so wie dieselbige individuelle Republik nicht nur ihre Glieder, sondern selbst ihre Gesetze und Konstitutionen verwechseln kann; eben so kann ein und dieselbige Person, sowol ihren Charakter und ihre ganze Natur, als ihre Impressionen und Begriffe verändern, ohne ihre Identität zu verlieren. Was für Veränderungen sie auch erduldet, ihre verschiedenen Theile sind doch durch das Verhältniss der Kaussalität verknüpft. Und in dieser Rücksicht dient unsre Identität in Ansehung der Gemüthsbewegungen, die Identität in Ansehung der Einbildungskraft zu stärken, dadurch, dass sie

macht,

macht, daſs unſre entfernten Vorſtellungen in einander einflieſsen, und uns für unſre vergangene oder künftige Luſt oder Unluſt ein gegenwärtiges Intereſſe giebt.

Da uns das Gedächtniſs allein mit der Kontinuirlichkeit und der Extenſion dieſer Succeſſion der Vorſtellungen bekannt macht, ſo iſt es in dieſer Hinſicht hauptſächlich als die Quelle der perſönlichen Identität anzuſehen. Hätten wir kein Gedächtniſs, ſo würden wir nimmermehr einen Begriff der urſachlichen Verknüpfung haben, und folglich auch keinen Begriff von der Kette der Urſachen und Wirkungen, welche unſer Selbſt oder unſre Perſon ausmachen. Aber wenn wir einmal dieſen Begriff der Kauſſalität von dem Gedächtniſſe erhalten haben, ſo können wir dieſelbe Kette der Urſachen, und folglich auch die Identität unſrer Perſonen über unſer Gedächtniſs hinaus verlängern, und Zeiten und Umſtände und Handlungen mit faſſen, die wir ſchon gänzlich vergeſſen haben, und von denen wir nur im Allgemeinen vorausſetzen, daſs ſie einmal wirklich geweſen ſind? Denn wie wenige von unſern vergangenen Handlungen ſind es, die wir noch im Gedächtniſſe haben? Wer zum Exempel kann mir wol ſagen, was er am erſten Ianuar 1715, den elften März 1719, und den dritten Auguſt 1733 gedacht und gethan hat? Aber will er behaupten, weil er die Vorfälle jener Tage gänzlich vergeſſen hat, daſs ſein gegenwärtiges Selbſt nicht dieſelbe Perſon mit dem Selbſt jener Zeit ſey, und auf dieſe Art die aller-

lerfestesten Begriffe der persönlichen Identität umwerfen? In dieser Rücksicht bringt also das Gedächtniss die persönliche Identität nicht sowol hervor, sondern es entdeckt sie dadurch, dass es uns das Verhältniss der Ursache und Wirkung unter den verschiedenen Vorstellungen zeigt. Es wird denen obliegen, welche behaupten, dass das Gedächtniss unsre persönliche Identität ganz hervorbringt, einen Grund anzugeben, warum wir unsre Identität so weit über unser Gedächtniss hinaus ausdehnen können.

Das Ganze dieser Lehre führt uns zu einem Schlusse, der in der gegenwärtigen Sache von grosser Wichtigkeit ist, nemlich, dass alle feine und subtile Fragen über die persönliche Identität nie entschieden werden können, und mehr für grammatische als philosophische Schwierigkeiten angesehen werden müssen. Die Identität hängt von dem Verhältnisse der Begriffe ab; und diese Verhältnisse erzeugen die Identität durch jenen leichten Uebergang, den sie verursachen. Aber da die Verhältnisse und die Leichtigkeit des Uebergangs allmählich in unmerklichen Graden vermindert werden kann, so haben wir kein richtiges Maas, wornach wir einen Streit über die Zeit entscheiden können, wenn sie den Anspruch auf den Namen der Identität erlangen oder verlieren. Alle Streitigkeiten über die Identität der verknüpften Objekte, sind blosse Wortstreite, ausser so fern das Verhältniss der Theile zu einer Erdichtung oder zu einem eingebildeten

Prin-

Princip der Vereinigung Anlaſs giebt, wie wir ſchon gezeigt haben.

Was ich über den erſten Urſprung und die Ungewiſsheit unſres Begriffs der Identität geſagt habe, ſo ferne ſie das menſchliche Gemüth betrifft, kann auch mit wenig oder keiner Veränderung auf den Begriff der Einfachheit angewendet werden. Ein Objekt, deſſen verſchiedene neben einander ſeyenden Theile durch ein enges Verhältniſs zuſammen gebunden ſind, wirkt auf die Einbildungskraft faſt auf dieſelbe Art, wie ein vollkommen einfaches und untheilbares Ding wirken würde, und erfodert keine gröſsere und keine längere Anſtrengung des Denkvermögens zu ſeiner Vorſtellung. Wegen dieſer Aehnlichkeit in ihrer Wirkung ſchreiben wir ihm eine Einfachheit zu, und erdichten ein Princip der Vereinigung als den Träger dieſer Einfachheit und den Mittelpunkt aller verſchiedenen Theile und Beſchaffenheiten des Objekts.

So haben wir unſre Prüfung der verſchiedenen Syſteme der Philoſophie ſowol der intellektuellen als materiellen Welt geendigt; und ſind, nach unſrer freien Art zu philoſophiren, auf verſchiedene Artikel geführt worden, welche entweder einige vorhergehende Theile dieſer Abhandlung erläutern und beſtätigen, oder den Weg zu unſern folgenden Meinungen bereiten werden. Es wird nunmehro Zeit zu einer engern Unterſuchung unſrer Materie zurückzukommen und zu einer genauen Anatomie der menſchlichen Natur fortzuſchreiten, nachdem wir

die

die Natur der Urtheilskraft und des Verstandes vollständig erklärt haben.

Siebenter Abschnitt.

Beschluss dieses Buchs.

Doch ehe ich mich in jene unermeslichen Tiefen der Philosophie wage, die vor mir liegen, habe ich Lust einen Augenblick auf meinem gegenwärtigen Standpunkte zu verweilen, und die Reise, welche ich unternommen habe, zu überdenken, denn sie erfodert ohne allen Zweifel die allergröste Kunst und Vorsicht, wenn sie glücklich zu Ende gebracht werden soll. Ich komme mir vor, wie ein Mensch, der schon an manchen Sandbänken gescheitert und mit genauer Noth durch einen kleinen Kanal dem Schiffbruche entgangen ist, und der dennoch die Verwegenheit hat, auf demselben lecken und vom Wetter ruinirten Fahrzeuge von neuem die See zu befahren, der seine ehrsüchtigen Absichten noch dazu so hoch spannt, dass er unter diesen ungünstigen Umständen die ganze Erde umsegeln will. Die Erinnerung meiner vorigen Verirrungen und Verlegenheiten macht mich mistrauisch gegen die Zukunft. Der elende Zustand, die Schwäche und Unordnung derer Kräfte, die ich zu meinen Untersuchungen brauchen muss, vergrössern meine Besorgnisse. Und die Unmöglichkeit, diese Vermögen zu stärken oder zu ver-

verbessern, bringt mich fast zur Verzweiflung; so dass ich mich entschliessen möchte, lieber auf diesem dürren Felsen, auf welchem ich mich gegenwärtig befinde, umzukommen, als mich dem grenzenlosen Oceane anzuvertrauen, der ins Unermessliche dahin strömt. Diese schnelle Anschauung meiner Gefahr erfüllt mich mit Schwermuth; und da es keiner Leidenschaft mehr als dieser eigen ist, ihn nachzusehen, so kann ich nicht umhin, meine Verzweiflung mit allen den kleinmüthigen Beobachtungen zu nähren, welche mir die gegenwärtige Materie in so grossem Ueberflusse herbeiführt.

Erstlich erschreckt und verwirrt mich diese verlassene Einöde, in welcher ich mich mit meiner Philosophie befinde, und wo ich mir wie ein fremdes, ungeschlachtes Ungeheuer vorkomme, das der Gesellschaft ganz unfähig aus aller Gemeinschaft der Menschen vertrieben ist, und ganz verlassen und ungetröstet bleibt. Umsonst will ich unter den grossen Haufen rennen, um Schutz und Wärme zu suchen; ich kann mit dieser Ungestalt mich unter ihn nicht wagen. Ich rufe Andre an, sich mit mir zu verbinden, und eine eigne Gesellschaft mit mir auszumachen; aber keiner will mich hören. Jeder hält sich in der Ferne und sieht mit Entsetzen den Sturm, der von allen Seiten gegen mich wütet. Ich habe mich der Feindschaft aller Metaphysiker, Logiker, Mathematiker und sogar der Theologen ausgesetzt; und darf ich mich nun über die Beschimpfungen wundern, welche ich erdulden muss? Ich habe er-

klärt,

klärt, daſs ich ihre Syſteme misbillige; und kann es mich nun befremden, wenn ſich ihr Haſs gegen mein Syſtem und gegen meine Perſon ergieſst? Wenn ich nach auſsen um mich herum ſehe, ſo erblicke ich an allen Seiten Streit, Widerſpruch, Aerger, Verleumdung und Verkleinerung; lenke ich meinen Blick nach innen auf mich ſelbſt, ſo finde ich nichts als Zweifel und Unwiſſenheit. Die ganze Welt verbindet ſich, ſich mir zu widerſetzen und mir zu widerſprechen; obgleich meine Schwachheit ſo groſs iſt, daſs ich fühle, alle meine Meinungen ſind verloren und fallen von ſelbſt um, wenn ſie nicht durch die Billigung Anderer unterſtützt werden. Bei jedem Schritte, den ich thue, ſtocke ich, und bei jeder neuen Reflexion fürchte ich einen Irrthum oder eine Ungereimtheit in meinen Schlüſſen.

Denn mit welchem Vertrauen kann ich mich an ſolche kühne Unternehmungen wagen, wenn ich auſser den zahlloſen Schwächen, die mir insbeſondere eigen ſind, noch ſo viele antreffe, die der menſchlichen Natur gemein ſind? Kann ich da wol darauf rechnen, wenn ich alle behauptete Meinungen verlaſſe, daſs ich der Wahrheit folgen werde; und geſetzt, das gute Glück führte mich zuletzt in ihre Fuſstapfen, an welchem Merkmale ſoll ich ſie unterſcheiden? Nach meinen genaueſten und ſtrengſten Unterſuchungen weiſs ich keinen vernünftigen Grund, warum ich ihnen Beifall gebe; und ich fühle nichts, als eine ſtarke Neigung die Objekte

genau

genau für das zu halten, was sie mir in der Erscheinung zu seyn scheinen. Die Erfahrung ist ein Princip, das mich von den verschiedenen Verbindungen der Objekte aus der Vergangenheit unterrichtet. Gewohnheit ist ein anderes Princip, welches mich bestimmt ein gleiches in der Zukunft zu erwarten, und beide wirken vereiniget auf die Einbildungskraft, und machen, daſs ich gewiſse Begriffe stärker und lebhafter denke, als andre, welche nicht von solchen vortheilhaften Umständen begleitet sind. Ohne diese Eigenschaft, wodurch das Gemüth einigen Begriffen mehr Leben giebt, als den andern (welches dem Scheine nach so geringfügig und so wenig in der Vernunft gegründet ist) könnten wir niemals einem Beweise Beifall geben, und unsre Erkenntniſs könnte sich nie über diejenigen wenigen Objekte hinaus erstrecken, welche unsern Sinnen gegenwärtig sind. Ja selbst diesen Objekten könnten wir nicht einmal eine andre Existenz zuschreiben, als die von den Sinnen abhinge; und wir müſsten sie ganz in der Succeſsion der Vorstellungen begreifen, welche unser Selbst oder unsre Person ausmacht. Ja noch mehr, selbst diese Succeſsion anlangend, könnten wir nur solche Vorstellungen zulaſsen, welche unserm Bewuſstseyn unmittelbar gegenwärtig sind, und jene lebhaften Bilder, die uns das Gedächtniſs vorstellt, könnten nie für wahre Gemälde der vergangenen Vorstellungen angenommen werden. Das Gedächtniſs, die Sinne und der Verstand sind also sämmtlich auf die Einbil-

bildungskraft, oder auf die Lebhaftigkeit unfrer Begriffe gegründet.

Kein Wunder alfo, dafs ein fo unbeftändiges und trügliches Princip uns in Irrthümer führt, da wir ihm unausfchliefslich in allen feinen Wandelbarkeiten folgen und folgen müffen. Denn diefes Principium ift es, welches macht, dafs wir von Urfach und Wirkung fchliefsen; diefes ift es, welches uns von der kontinuirlichen Exiftenz der äufsern Objekte überzeugt, wenn fie von den Sinnen abwefend find. Aber obgleich diefe zwei Wirkungen in dem Gemüthe gleich natürlich und nothwendig find, fo widerfprechen fie fich doch in gewiffen Umftänden *) geradezu, und es ift uns nicht möglich, richtig und regelmäfsig von Urfachen und Wirkungen zu fchliefsen, und dennoch zu gleicher Zeit die kontinuirliche Exiftenz der Materie zu glauben. Wie follen wir alfo diefe Principien zufammen vereinigen? Welches von ihnen follen wir vorziehen? Oder, wenn wir keinem von beiden den Vorzug ertheilen, fondern einem nach dem andern Beifall geben, wie es unter den Philofophen gewöhnlich ift; mit welchem Vertrauen können wir uns nachher jenen ftolzen Titel anmafsen, wenn wir fo wiffentlich einen offenbaren Widerfpruch begehen?

Die-

*) Abfchn. 4.

Dieser *) Widerspruch würde noch eher zu entschuldigen seyn, wenn er durch einen gewissen Grund von Festigkeit und genugthuender Gewissheit in den übrigen Theilen unsres Raisonnements befriediget würde. Aber der Fall ist gerade umgekehrt. Wenn wir den menschlichen Verstand, seinen ersten Gründen nach, durchsuchen, so werden wir dadurch auf solche Meinungen gebracht, welche alle unsere vorige Mühe und Fleiss lächerlich zu machen scheinen, und uns von allen fernern Untersuchungen abschrecken. Nach nichts sucht das menschliche Gemüth sorgfältiger, als nach den Ursachen eines jeden Phänomens; und wir befriedigen uns nicht mit der Erkenntniss der unmittelbaren Ursachen, sondern fahren in unsern Untersuchungen fort, bis wir zu der ursprünglichen und letzten Ursache gelangt sind. Wir hören gutwillig nicht eher auf, bis wir diejenige Kraft in der Ursache erkannt haben, wodurch sie ihre Wirkungen hervorbringt, jenes Band, das sie zusammen verknüpft; und jene wirksame Eigenschaft, von welcher das Band abhängt. Dieses ist unser Ziel bei allem unserm Nachdenken und Studiren; und wie muss uns unsre Hoffnung fehl schlagen, wenn wir lernen, dass diese Verknüpfung, dieses Band oder diese Kraft lediglich und allein in uns selbst liegt, und nichts, als jene Bestimmung des Gemüths ist, welche durch Gewohnheit erworben ist,

*) Th. 3. Abschn. 14.

ist, und verursacht, dass wir von einem Objekte zu demjenigen, das es gewöhnlich begleitet, und von der Impression des einen zu dem lebhaften Begriffe des andern übergehen? Eine solche Entdeckung schneidet nicht nur auf immer alle Hoffnung ab, je befriedigt zu werden, sondern verwandelt selbst alle unsre Wünsche in ein wahres Nichts. Denn es ist offenbar, dass, wenn wir sagen, wir möchten gern das letzte und wirkende Princip kennen, als etwas, das seinen Sitz in den äussern Objekten hat, dass wir uns entweder geradezu widersprechen, oder unsre Worte ohne allen Sinn sind.

Diesen Mangel in unsern Begriffen nehmen wir in der That im gemeinen Leben gar nicht wahr, und merken gar nicht, dass wir bei den gewöhnlichsten Verbindungen der Ursache und Wirkung in Ansehung des letzten Princips, welches sie zusammen bindet, so unwissend sind, als bei den ungewöhnlichsten und ausserordentlichsten Verbindungen. Aber dieses rührt allein von einer Täuschung der Imagination her; und die Frage ist nur, wie weit wir uns diesen Täuschungen überlassen dürfen. Diese Frage ist äusserst schwer, und bringt uns in ein gefährliches Dilemma, wir mögen darauf antworten, was wir wollen. Denn wenn wir jedem elenden Einfalle der Phantasie Beifall geben; so führen sie uns, des Widerspruchs, der unter diesen Einfällen oft selbst herrscht, nicht einmal zu gedenken,

in ſolche Irrthümer, Abſurditäten und Dunkelheiten, daſs wir zuletzt uns unſrer eignen Leichtgläubigkeit ſchämen müſſen. Nichts iſt für die Vernunft gefährlicher, als die Luftflüge der Einbildungskraft, und nichts hat unter den Philoſophen zu mehr Irrthümern Veranlaſſung gegeben. Menſchen mit einer groſsen Einbildungskraft können in dieſer Rückſicht mit jenen Engeln verglichen werden, welche die Schrift ſo vorſtellt, als ob ſie ihre Augen mit ihren Flügeln bedeckten. Dieſes haben wir ſchon durch ſo viele Beiſpiele gezeigt, daſs wir uns die Mühe, uns noch weiter darüber auszubreiten, erſparen können.

Aber auf der andern Seite, wenn wir durch Erwägung dieſer Beiſpiele den Entſchluſs faſſen, alle die elenden Geſchöpfe der Phantaſie zu verwerfen, und dem Verſtande, das heiſst, den allgemeinen und mehr befeſtigten Eigenſchaften der Imagination anzuhängen; ſo iſt auch dieſer Entſchluſs kaum ausgeführt, ſo ſehen wir, daſs er gefährlich iſt, und die unglücklichſten Folgen nach ſich zieht. Denn ich habe ſchon gezeigt *), daſs der Verſtand, wenn er allein handelt, und nach ſeinen allgemeinſten Principien verfährt, ſich gänzlich zerſtöre, und nicht den ſchwächſten Grad von Evidenz in irgend einem Satze, weder im gemeinen Leben, noch in der Philoſo-

*) Abſchn. 1.

losophie übrig lasse. Wir retten uns von diesem totalen Scepticismus nur durch jene seltsame und dem Scheine nach geringfügige Eigenschaft der Phantasie, wodurch es uns sauer und schwer ankömmt, in die entfernten Gründe der Dinge einzudringen, weshalb wir denn nicht fähig sind, die Vorstellungen davon mit einer so lebhaften Impression zu begleiten, als diejenigen, welche uns leichter und natürlich sind. Sollen wir es also zum allgemeinen Grundsatz annehmen, keine tiefe und mit Mühe durchgearbeitete Untersuchung gelten zu lassen? Man erwege die Folgen eines solchen Princips wohl. Dadurch zernichtet ihr alle Wissenschaft und alle Philosophie ganz und gar: Ihr verfahrt nach einer einzigen Eigenschaft der Phantasie: und müsst doch nach der Vernunft auf sie alle Rücksicht nehmen: Und ihr widersprecht euch auch selbst ausdrücklich; denn dieser Grundsatz müsste ja auf das vorhergehende Raisonnement gebauet seyn, welches doch wahrhaftig fein und metaphysisch genug angelegt ist. Welche Parthei sollen wir also bei diesen Schwierigkeiten ergreifen?

Wenn wir diesen Grundsatz annehmen, und alle Spekulationen verdammen, so rennen wir in die offenbarsten Ungereimtheiten. Wenn wir ihn um dieser spekulativen Gründe willen verwerfen, so verwandeln wir den ganzen menschlichen Verstand in nichts. Es ist uns also keine Wahl zwischen einer

falschen

falfchen Vernunft oder gar keiner gelaffen. Ich für meinen Theil weifs es nicht, was im gegenwärtigen Falle zu thun ift. Ich kann nur anführen, was man gewöhnlicherweife thut; und diefes ift, dafs man felten oder nie an diefe Schwierigkeit denkt; und wenn fie auch einmal dem Gemüthe vorkömmt, fo ift fie doch augenblicklich wieder vergeffen, und läfst nur einen fehr geringen Eindruck zurück. Sehr fubtile Reflexionen haben wenig oder keinen Einflufs auf uns; aber dennoch können und dürfen wir es nicht zur Regel annehmen, dafs fie gar keinen Einflufs haben dürfen; denn diefes enthält einen offenbaren Widerfpruch.

Doch was hab ich hier gefagt, dafs abftrakte und metaphyfifche Reflexionen wenig oder keinen Einflufs auf uns haben? Kaum kann ich mich enthalten, diefe Meinung wieder zurück zu nehmen, und fie nach meinem gegenwärtigen Gefühl und nach meiner Erfahrung zu verdammen. Die ftarke Anfchauung diefer mannigfaltigen Widerfprüche und Unvollkommenheiten in der menfchlichen Vernunft hat fo auf mich gewirkt und meinen Kopf fo erhitzt, dafs ich bereit bin, alle Ueberzeugung und alle Vernunfterkenntnifs zu verwerfen, und dafs ich fchlechterdings keine Meinung für glaublicher oder wahrfcheinlicher halten kann, als die andre. Wer bin ich, oder was bin ich? Von welchen Urfachen leite ich meine Exiftenz ab, und

zu

zu welchem Zuftande werde ich zurückkehren? Um weffen Gunft foll ich mich bemühen, und weffen Unwillen foll ich fürchten? Was für Wefen umgeben mich? Und auf welche habe ich einen Einflufs, und welche haben einen Einflufs auf mich? Von allen diefen Fragen werde ich ganz verwirrt, und fehe mich in der allerbeweinenswürdigften Lage, die man fich nur einbilden kann, umringt von der tiefften Finfternifs, und des Gebrauchs jedes Gliedes und jeder Kraft beraubt.

Zum gröfsten Glück fügt fichs, dafs, weil die Vernunft unfähig ift diefe Nebel zu vertreiben, die Natur felbft zu diefem Zwecke hinreicht, und mich von diefer philofophifchen Melancholie und von meinem Delirio heilt; entweder dadurch, dafs fie diefe Neigung des Gemüths fchwächt, oder dafs fie mich zerftreut, und den Sinnen lebhafte Impreffionen giebt, wodurch alle diefe Schimären verwifcht werden. Ich gehe zu Tifche, ich fpiele Triktrak, ich gehe in Gefellfchaft, bin vergnügt mit meinen Freunden; und wenn ich nach einem drei oder vierftündigen Genuffe des Vergnügens wieder zu diefen Spekulationen zurückkomme, fo kommen fie mir fo kalt, fo gezwungen, fo lächerlich vor, dafs ich mich kaum ernftlich entfchliefsen kann, mich weiter mit ihnen zu befchäftigen.

Hier finde ich mich abfolut und nothwendig beftimmt zu leben und gleich andern Menfchen in Sachen des gemeinen Lebens zu handeln. Aber ohn-

ohnerachtet mein natürlicher Hang und der Lauf meiner Lebensgeiſter und Leidenſchaften mich zu dieſem indolenten Glauben an die gemeinen Grundſätze der Welt zwingt, ſo fühl ich doch noch ſolche Ueberbleibſel von meinem erſten Zuſtande, daſs ich bereit bin, alle meine Bücher und Papiere ins Feuer zu werfen, und entſchloſſen, nie wieder um der Sache der Vernunft und der Philoſophie willen den Vergnügen des Lebens zu entſagen. Denn ſo denke ich in dieſer hypochondriſchen Laune, die mich gegenwärtig regiert. Ich will, ja ich muſs dem Laufe der Natur gehorchen und meinen Verſtand den Sinnen unterwerfen; und in dieſer blinden Unterthänigkeit zeige ich gerade meine Neigung zum Zweifeln und meine ſkeptiſchen Grundſätze am allervollkommenſten. Aber folgt daraus, daſs ich gegen den Lauf der Natur ſtreben ſoll, der mich zur Indolenz und zum Vergnügen führt; daſs ich mich gewiſſermaſsen von dem Umgange und der Geſellſchaft der Menſchen, die ſo angenehm iſt, abſcheiden; und daſs ich mein Gehirn mit Subtilitäten und Sophiſtereien martern ſoll, da ich mich doch von der Vernunftmäſsigkeit einer ſolchen mühevollen Arbeit ſchlechterdings nicht überzeugen kann, und nicht die entfernteſte Ausſicht habe, dadurch zuletzt zur Wahrheit und Gewiſsheit zu gelangen? Was verbindet mich, die Zeit ſo zu miſsbrauchen? Und zu welchem Zwecke kann es nützen, was für Vortheile entſpringen dadurch

durch entweder für das Menschengeschlecht oder für mein eignes Interesse? Nein, wenn ich ein Thor seyn muss; wie alle die, welche beweisen oder glauben, dass es etwas Gewisses giebt, so sollen meine Thorheiten wenigstens angenehm und der Natur angemessen seyn. Wenn ich gegen meine Neigung strebe, so werde ich wenigstens einen guten Grund zum Widerstande haben; ich will mich nicht mehr in solche grausenvolle Einöden und rauhe Wege verirren, wie ich bisher angetroffen habe.

So denke ich in meiner Laune und in dem Zustande meiner Indolenz; und ich muss in der That gestehen, dass die Philosophie diesen Meinungen nichts entgegenzusetzen weiss, und ihren Sieg mehr von einer ernsthaften gut aufgelegten Disposition erwartet; als von der Stärke der Gründe und der Ueberzeugung. Bei allen Vorfällen des Lebens ficht uns dennoch immer unser Skepticismus an. Wenn wir glauben, das Feuer erwärmt oder das Wasser erfrischt, so geschieht es blos, weil es uns zu viel Mühe kosten würde, anders zu denken. Ja wenn wir Philosophen seyn wollen, so können wir dieses nur durch skeptische Principien seyn und vermittelst einer Neigung, die wir in uns fühlen, uns stets auf diese Seite zu schlagen. Wo die Vernunft lebhaft wirkt, und sich zu einer Neigung gesellt, da geben wir ihr Beifall. Wo sie dieses

ſes nicht thut, da kann ſie ſich nie rühmen, auf uns zu wirken.

Wenn ich nun des Vergnügens und der Geſellſchaft müde bin, und mich eine Zeitlang einer Träumerei in meinem Zimmer, oder auf einem einſamen Spaziergange am Ufer eines Fluſſes, überlaſſen habe, ſo fühle ich, wie ſich mein Gemüth wieder ſammelt und ſtark wird, und werde von neuem geneigt meinen Blick auf alle die Materien zu richten, über welche ich mich beim Leſen und im Umgange ſo oft geſtritten habe. Ich kann die Begierde nicht los werden, mit den Gründen des ſittlichen Guten und Böſen, mit der Natur und dem Grunde der Regierung, und der Urſache der verſchiedenen Neigungen und Leidenſchaften, welche mich regieren, bekannt zu ſeyn. Ich werde miſsmuthig, wenn ich denke, daſs ich etwas billige und etwas miſsbillige, ein Ding ſchön, das andre häſslich nenne; über Wahrheit und Falſchheit, Weisheit und Thorheit entſcheide; ohne zu wiſſen, nach welchen Principien ich verfahre. Ich werde über den Zuſtand der gelehrten Welt beſtürzt, die in einer ſo kläglichen Unwiſſenheit über alle dieſe Punkte liegt. Der Ehrgeiz treibt mich aufzuſtehen und zum Unterricht des Menſchengeſchlechts etwas beizutragen, und mir durch meine Erfindungen und Entdeckungen einen Namen zu machen. Dieſe Geſinnungen entſtehen natürlicherweiſe in mei-

meiner gegenwärtigen Lage; und wollte ich mich bemühen, ſie durch Ergreifung eines andern Geſchäfts oder einer andern Luſtbarkeit zu verbannen; ſo würde ich, ich fühle es, das Vergnügen dabei einbüſsen; und dieſes iſt der Urſprung meiner Philoſophie.

Aber man ſetze ſelbſt, daſs mich dieſe Neugierde und dieſer Ehrgeiz nicht weiter in die ſpekulativen Unterſuchungen treiben ſollten, als es die Sphäre des gemeinen Lebens erfodert, ſo würde es ſich doch nothwendig ereignen, daſs ich durch meine eigne Schwäche zu ſolchen Unterſuchungen gebracht würde. Es iſt gewiſs, daſs der Aberglaube weit kühner in ſeinen Syſtemen und Hypotheſen iſt, als die Philoſophie; und indeſſen die letztere zufrieden iſt, wenn ſie für die Erſcheinungen der ſichtbaren Welt neue Urſachen ausfindig machen kann; ſo eröffnet ſich der erſtere eine Welt aus ſeinen Mitteln, und ſtellt uns Scenen und Weſen und Objekte dar, die ſämmtlich neu ſind. Da es alſo für die Seele des Menſchen ganz unmöglich iſt, gleich den Seelen der Thiere, in dem engen Cirkel der Objekte zu bleiben, welche in dem täglichen Leben und Thun vorkommen, ſo müſſen wir uns nur in Anſehung der Wahl unſers Führers entſchlieſsen, und denjenigen vorziehen, welcher uns am ſicherſten und angenehmſten leitet. Und in dieſer Rückſicht empfehle ich dreuſt die Philoſophie, und nehme nicht den gering-

geringſten Anſtand, ihr den Vorzug vor dem Aberglauben zu geben, von welcher Art und Namen der letztere auch ſeyn mag. Denn da der Aberglaube ganz natürlich und leicht von den gewöhnlichen Meinungen der Menſchen entſteht, ſo bemächtigt er ſich des Gemüths weit ſtärker, und kann uns oft in unſerm Leben und Thun beunruhigen. Hingegen die Philoſophie giebt uns milde und ſanfte Geſinnungen, wenn ſie wahr iſt, und wenn ſie falſch und ausſchweifend iſt, ſo ſind ihre Meinungen doch blos die Objekte einer kalten und allgemeinen Spekulation, und gehen ſelten ſo weit, daſs ſie den Lauf unſrer natürlichen Neigungen unterbrechen ſollten. Die Cyniker waren eine auſserordentliche Art von Philoſophen, die durch ihre rein philoſophiſchen Schlüſſe faſt zu eben ſo groſsen Sonderbarkeiten in ihrer Aufführung verführt wurden, als je ein Mönch oder ein Derwiſch in der Welt. Allgemein zu reden, ſo ſind die Irrthümer in der Religion gefährlich; die Irrthümer in der Philoſophie blos lächerlich.

Ich weiſs gewiſs, daſs nicht alle Menſchen unter dieſen beiden Fällen der Stärke und Schwäche des Gemüths begriffen ſind, und daſs es zum Exempel in England viele ehrbare Männer giebt, welche ſich immer mit ihren häuslichen Angelegenheiten beſchäftigen, oder ſich in den gewöhnlichen Erholungen vergnügt haben, und deshalb mit ihren

Ge-

Gedanken nicht ſehr weit über ſolche Dinge hinaus gegangen ſind, welche ihre Sinne täglich empfinden. Aus ſolchen mag ich in der That keine Philoſophen machen, und von ihnen läſst ſich nie erwarten, daſs ſie uns auf dieſen Wegen der Nachforſchung begleiten, oder dieſe Entdeckungen nur mit anhören werden. Sie thun ſehr wohl, wenn ſie ſich ſtets in ihre gegenwärtigen Lage einſchränken; und anſtatt daſs ich wünſchen ſollte, ſie zu Philoſophen zu verfeinern, wünſchte ich vielmehr, ich könnte unſern Erbauern der Syſteme einen Theil von dieſem groben erdichten Phlegma mittheilen, als ein Ingredienz, woran es ihnen nur allzuoft fehlt, und welches dazu dienen würde, die Feuertheilchen zu mäſsigen, aus welchen ſie zuſammengeſetzt ſind. So lange es einer warmen Einbildungskraft geſtattet wird, ſich in die Philoſophie zu miſchen, ſo lange man Hypotheſen nur deswegen zuläſst, weil ſie ſchön und angenehm ſind, können wir nie zu feſten Principien oder zu Grundſätzen gelangen, die mit der gemeinen Handlungsart und Erfahrung zuſammenpaſſen. Sind aber dieſe Hypotheſen einmal weggeſchaft, ſo möchten wir noch eher hoffen können ein Syſtem, oder einen Inbegriff von Meinungen feſtzuſetzen, welche, wenn ſie auch nicht wahr ſind, (denn dieſes möchte wohl zu viel gehofft ſeyn) doch wenigſtens für das menſchliche Gemüth befriedigend wären, und die Prüfung der ſchärfſten Kritik aushalten möchten. Und dieſes Ziel irgend einmal zu errei-

reichen, dürfen wir nicht deshalb verzweifeln, weil ſo viele ſchimäriſche Syſteme nach und nach unter den Menſchen entſtanden und wieder verſchwunden ſind. Denn wir dürfen nur die Kürze der Zeit betrachten, in welcher dieſe Fragen die Gegenſtände des Denkens und Nachforſchens geweſen ſind. Zweitauſend Jahre, mit ſo langen Unterbrechungen, und unter ſo mächtigen Unterdrückungen und Hinderniſſen ſind doch warlich ein kleiner Zeitraum, den Wiſſenſchaften nur eine erträgliche Vollkommenheit zu verſchaffen; und vielleicht leben wir in einem noch zu frühen Zeitalter der Welt, um ſchon Principien zu entdecken, welche die Prüfung der ſpäteſten Nachwelt aushalten können. Was mich anbetrifft, ſo iſt mein einziger Wunſch nur der, daſs ich ein wenig dadurch den Wiſſenſchaften forthelfen möge, daſs ich den Spekulationen der Philoſophen in verſchiedenen Stücken eine andre Wendung gebe, und ihnen diejenigen Gegenſtände deutlicher anzeige, wo ſie allein Gewiſsheit und Ueberzeugung erwarten können. Die menſchliche Natur iſt die einzige Wiſſenſchaft des Menſchen; und doch iſt ſie bisher ſo ſehr vernachläſſiget worden. Ich will zufrieden ſeyn, wenn ich ſie ein wenig mehr in die Mode bringen kann; und die Hoffnung, dieſes zu erreichen, erlöſst mich wieder von jenem Spleen, und ſtärkt meine Seele gegen die Indolenz, die ſich zuweilen meiner bemächtiget. Wenn ſich alſo der Leſer in einer gleichen guten Gemüthsverfaſſung findet, ſo mag er mir in

mei-

meinen ſpekulativen Uebungen folgen. Wo nicht, ſo gehe er ſeiner Neigung nach, und warte bis die Luſt und der gute Humor wieder kömmt. Wer die Philoſophie auf dieſe ſorgenloſe Art ſtudiert, beträgt ſich eher wie ein wahrer Skeptiker, als einer, der in ſich eine Neigung dazu fühlt, und doch ſo mit Zweifeln und Skrupeln überladen iſt, daſs er das Zweifeln ſelbſt wiederum ganz und gar verwirft. Ein wahrer Skeptiker wird eben ſowohl ein Miſstrauen in ſeine philoſophiſchen Zweifel, als in ſeine philoſophiſche Ueberzeugung ſetzen; und wird einen guten Grund, der ſich ihm anbietet, und der ihm in dieſer oder jener Rückſicht Befriedigung ſchaffen kann, nie von ſich weiſen.

Und es iſt nicht nur erlaubt, bei den gründlichſten philoſophiſchen Unterſuchungen, ohnerachtet unſrer ſkeptiſchen Principien, überhaupt unſrer Neigung zu folgen, ſondern wir müſſen uns der Leitung desjenigen Hanges überlaſſen können, der uns bei gewiſſen Stücken dem Poſitiven und Gewiſſen geneigt macht, nach dem Lichte, in welchem wir in dieſem oder jenem beſondern Falle ſehen. Es iſt leichter, alle Prüfung und alle Kritik auszuhalten, als uns bei einer ſo natürlichen Neigung im Zaume zu erhalten, und ſich gegen denjenigen Beifall zu bewachen, welcher allemal aus einer genauen und vollſtändigen Betrachtung des Objekts entſteht. Bei einer ſolchen Gelegenheit ſind wir nicht nur aufgelegt,

gelegt, allen Skepticismus, ſondern ſelbſt die Beſcheidenheit dazu zu vergeſſen; und von Ausdrücken Gebrauch zu machen, dergleichen folgende ſind: Es iſt evident, es iſt gewiſs, es iſt unleugbar; welche man ſchon aus Achtung gegen das Publikum vermeiden ſollte. Ich bin gewiſs ſo gut wie Andre auch in dieſen Fehler gefallen; aber darum will ich mich hier gegen die Vorwürfe ſichern, die man mir deshalb machen möchte; und erklären, daſs mir dergleichen Ausdrücke blos von der gegenwärtigen Vorſtellung des Objekts abgedrungen ſind, und daſs ſie keinen dogmatiſchen Geiſt und keinen erdichteten Begriff meiner eignen Urtheilskraft verrathen; denn es ſind Meinungen und Grundſätze, die, wie ich wohl weiſs, kein Menſch und ein Skeptiker noch weit weniger als jeder andre, annehmen kann.

Ende des erſten Bandes.

Kriti-

Kritische Versuche

über

David Hume's

erstes Buch der Abhandlung

über

die menschliche Natur

von

Ludwig Heinrich Jakob

Professor der Philosophie

in Halle.

Inhalt.

Erſter Verſuch. *Worinne der Geſichtspunkt angegeben wird, aus welchem die Humiſche Abhandlung über den Verſtand betrachtet werden ſoll.*

Zweiter Verſuch. *Beſchreibung der verſchiedenen Arten der Erkenntniſſe.*

Dritter Verſuch. *Ueber den Urſprung oder die Möglichkeit der Erkenntniſſe.*

- **Erſter Abſchnitt.** *Einleitung.*
- **Zweiter Abſchnitt.** *Von den Elementen der Vorſtellungen.*
- **Dritter Abſchnitt.** *Von der Möglichkeit der verſchiedenen Arten der Vorſtellungen und insbeſondere der Verſtandesbegriffe.*
- **Vierter Abſchnitt.** *Ueber den Urſprung und die Möglichkeit der Erkenntniſſe a priori und a poſteriori.*

Vierter Verſuch. *Von den verſchiedenen Arten der Erkenntniſſe ihrem Inhalte nach, und der Gewiſsheit derſelben.*

Fünfter Verſuch. *Ueber die objektive Nothwendigkeit der Erkenntniſs oder über die nothwendige Verknüpfung der Objekte.*

Sechſter Verſuch. *Ueber das Humiſche Princip der Gewohnheit.*

Siebenter Verſuch. *Ueber den Skepticismus in Anſehung des Verſtandes und der Sinne.*

Achter Verſuch. *Endurtheil über den Humiſchen Skepticismus in Anſehung der Erfahrungsgegenſtände.*

Neunter Verſuch. *Kritiſche Entſcheidung über Hume's Skepticismus in Anſehung der Dinge an ſich.*

Zehnter Verſuch. *Kritiſche Prüfung aller möglichen Gründe des Skepticismus überhaupt.*

Kritische Versuche
über
David Hume's
erstes Buch der Abhandlung
über
die menschliche Natur.

Erster Versuch
worin
der Gesichtspunkt angegeben wird,
aus welchem die Humische Abhandlung
über den Verstand
betrachtet werden soll.

Wenn man das Humische System mit Unpartheilichkeit untersucht hat, so kann man ihm, ohne ungerecht zu seyn, die harmonische Schönheit eines systematischen Gebäudes nicht absprechen. Wird einmal sein oberstes Principium als zugestanden angenommen, so hängen alle übrige Theile seines Lehrgebäudes auf das genaueste zusammen. Seinen Grundsätzen nie ungetreu, folgert er alles das, was nach den nothwendigen Gesetzen des Denkens unvermeidlich folgt. Die Schlussregeln haben bei ihm stets die Oberhand, und wenn er zuletzt glaubt,

durch seine Schlussreihe die Vernunft durch sich selbst vernichtet zu haben; so muss man wenigstens gestehen, dass er regelmässig zu Werke gegangen ist. Keine Neigung, keine Furcht vor gefährlichen Konsequenzen, kein Interesse macht ihn von der strengen Befolgung der logischen Principien abwendig, und wenn Wahrheitsliebe eine starke Neigung ist, nichts einzuräumen, was den obersten für wahr gehaltenen Grundsätzen widerspricht, und alles ohne Scheu zu folgern, was mit ihnen auf eine nothwendige Art zusammenhängt, sich durch keine Gewohnheit, durch kein Ansehn und selbst nicht durch das heiligste und angelegentlichste Interesse der Menschheit bestimmen zu lassen, etwas für wahr zu halten, was mit den obersten für wahr gehaltenen Grundsätzen, im Widerspruche steht; wenn alle diese Eigenschaften Zeichen einer ächten Wahrheitsliebe sind, so ist sie, wie mich dünkt, bei dem Verfasser des zu prüfenden Werks in einem sehr hohen Grade anzutreffen. Wenn Hume Unrecht hatte, so täuschte er sich selbst; es war seine Absicht nicht, Andre durch Sophismen irre zu führen. Ich finde in dem ganzen Werke nichts, woraus sich mit Sicherheit schliessen liesse, dass ihn blos die Liebe zum Sonderbaren getrieben, dass er allein Ruhm und nicht Belehrung gesucht habe. Ich finde nicht, dass die Gegner, deren Schriften ihm zu Gesicht kamen, so geschrieben haben, dass ihn ihre Vernunftgründe hätten von dem Gegentheile überzeugen können. Auch haben alle Philosophen,

von

von welchen das Humische System einer Kritik gewürdiget ist, alle bisherigen Widerlegungen unzureichend gefunden *), und gestehen dadurch die Schärfe seiner Argumente ein. Seine Bemühung, sich verständlicher zu machen, dem Missverstande auszuweichen, und seiner Gegner Aufmerksamkeit nur allein auf die Hauptpunkte hinzuleiten, ist in seinen Essays, so wie auch in den Berichtigungen, welche er dem dritten Theile der Abhandlung anhing, und die in unsrer Uebersetzung mit eingeschaltet sind, sichtbar genug. Seine Schlüsse sind meiner Meinung nach für die unpartheiische Vernunft schlagend, sobald sie einmal seinen obersten Grundsatz als gültig eingeräumt hat; und wenn diejeni-

*) Herr Plattner, ein Schriftsteller, dem gewiss die Gründe der Philosophen gegen den Skepticismus nicht unbekannt sind, behauptet sogar, es gäbe gar keine Gründe gegen den Skepticismus (Siehe dessen Gespräch über Atheismus hinter der Uebersetzung von Hume's Gesprächen über die nat. Rel. S. 262.) und will den Skepticismus für eine blosse Laune oder Affekt erklären, worinne er auch wohl recht hat, wenn der praktische Skepticismus gemeint ist. Denn schiefe Spekulationen können höchstens nur Launen erzeugen. Allein diese Laune ist nicht die Ursache, sondern die Wirkung des skeptischen Raisonnements; letzteres ist daher ganz theoretisch, und muss schlechterdings durch Gründe gehoben werden können.

jenigen, die mit ihm von gleichen Gründen ausgehen, dennoch von ſeinen Folgeſätzen nicht überzeugt werden, ſo ſcheint mir der Grund davon nicht in einem gröſsern Scharfſinne, ſondern in einem treibenden Intereſſe, in der ſtarken Liebe zu gewiſſen Meinungen zu liegen, deren Wichtigkeit ſo einleuchtend iſt, und ſo ſtark wirkt, daſs ſie die Stärke der ſchlieſsenden Vernunft niederdrückt, und den denkenden Kopf beſtimmt, lieber inkonſequent zu ſeyn oder die Inkonſequenz nicht zu bemerken, als die wichtigſten Angelegenheiten des Lebens aufzugeben. Gegen dieſe Anhänglichkeit an die erhabenſten Zwecke des Menſchen, wird niemand, auch Hume ſelbſt nichts einzuwenden haben. Aber darin bewies er, meiner Meinung nach, eine vorzügliche Stärke ſeines Verſtandes, daſs er ſich von der Neigung zu ſolchen Meinungen, von welchen offenbar die gröſste Würde und die vollendetſte Glückſeligkeit des Menſchen abhängt, nicht verleiten lieſs, den ſtrengen Schlüſſen der Vernunft etwas zu vergeben, ſondern daſs ihm ſeine Vernunft rieth, ſogar eher jenes höchſte Intereſſe aufzugeben, als es auf eine Art durch die Vernunft zu vertheidigen, wobei ſie ſich offenbar ſelbſt widerſprechen würde.

Hume hatte auch keine ſo hohen Begriffe von dem Ruhme und der Ehre, die einem Verfaſſer ſolcher ſpekulativen Theorien zu Theil werden, als daſs dieſe ihn hätten anſpornen können, ſo mühſame und weitläuftige Unterſuchungen zu unterneh-

men

men *), wenn nicht die reine Wahrheitsliebe, das innere Treiben seines selbstdenkenden Verstandes ihn zu einer Unternehmung aufgemuntert hätten, die keine unedle Leidenschaft ausführen kann. Nur allein die Grundsätze der damals herrschenden Philosophie waren es, welche Humen auf den spitzigen Felsen des Skepticismus trieben, wo ihn gegen die von allen Seiten drohenden Gefahren, die ihm der Vernunft den unvermeidlichen Untergang zu bringen schienen, nur die innere treibende Nothwendigkeit der Natur, seiner Meinung nach, retten konnte. Soll der Verstand seinen Gesetzen gemäss denken, so muss er das für wahr gelten lassen, was nach den nothwendigen und allgemeingültigen Schlussregeln aus den für wahr angenommenen Principien folgt, wenn auch die Folgen den anderweitigen Meinungen geradezu widersprechen sollten. Es sind dem Verstande hierbei nur zwei mögliche Fälle übrig gelassen. Entweder er muss die Grundsätze für falsch erklären, oder er muss alle Folgen zulassen. Hume erwählte das letztere; Andre haben mit ihm gleiche Principien, und leugnen die nothwendigen Folgen, weil sie mit ihren übrigen evidenten Meinungen zu streiten scheinen. In diesem Stücke beweisen sie keine sonderliche Stärke des Verstandes.

Wenn

*) Man vergleiche nur, was er in der Einleitung S. 4. u. s. w. sagt.

Wenn der allgemeine Skepticismus nicht vor dem Philoſophiren vorhergeht, ſondern, wie Hume will, Reſultat aller Philoſophie iſt, ſo hebt er offenbar allen Vernunftgebrauch und alles Urtheilen auf, ſo ferne letzteres nicht eine bloſse Aſſociation der Vorſtellungen, ſondern ein auf die Einſicht gewiſſer objektiven Geſetze gegründetes Verfahren ſeyn ſoll. Dieſer Folgerung geht Hume ſo wenig aus dem Wege, daſs er ſie vielmehr als den letzten und einzigen wahren Schluſsſatz, zu welchen uns unſre Einſicht bringen könne, allenthalben angiebt. Hume würde es alſo ſo wenig als einen beſchimpfenden Vorwurf aufgenommen haben, wenn man ihm geſagt hätte, ſeine Philoſophie vernichte die Vernunft, daſs er ſich vielmehr würde gefreuet haben, daſs ſeine Abſicht ſo vollkommen verſtanden worden ſey. Denn daſs die Vernunft nicht nur überall nichts vermöge, ſondern daſs ſie auch an ſich ſelbſt nichts als ein bloſses Hirngeſpinnſt ſey, und daſs wenigſtens alles das, was wir von ihr erkennen, nichts als Unſinn enthalte, und daſs alſo auch alle ächte Philoſophie nothwendigerweiſe, ſo bald ſie behauptend iſt, auf Unſinn führen müſſe, ja daſs auch ſelbſt ſein eignes Lehrgebäude, gleich nach ſeiner Errichtung, wieder in nichts zuſammenfalle, war gerade das, was er behauptete *), und wovon er zu beweiſen bemüht iſt, daſs es eine unvermeidliche Folge der ihm von dem

*) Man ſehe nur 361. 370.

dem gröſsten Theile der Philoſophen zugeſtandenen Principien ſey. So wenig ich nun geneigt bin dieſen ausſchweifenden Folgerungen des allgemeinen Skepticismus beizuſtimmen, ſo ſehr glaube ich doch überzeugt zu ſeyn, daſs die unpartheiiſche Vernunft aus ſeinen Principien keine andre Schlüſſe ziehen kann, und daſs folglich alle diejenigen Philoſophen, welche mit ihm von gleichen Principien ausgingen, auch auf gleiche Schluſsſätze hätten ſtoſsen müſſen, wenn ſie den ſtrengen Geſetzen der allgemeinen Vernunft hätten folgen wollen.

Man begreift leicht, daſs eben kein groſser Scharfſinn dazu erfordert werde, die Widerſprüche der Behauptungen dieſes Syſtems mit den gemeinen Meinungen zu zeigen, und da die gemeinen Meinungen immer viel Anhänger haben, ſo wird es einem ſolchen Beſtreiter nie an dem Zuklatſchen der Menge fehlen. Aber auf den Beifall des philoſophiſchen Forſchers darf er nicht rechnen. Denn ſo viel Wahres in den mehreſten Fällen in den gemeinen Meinungen ſteckt, beſonders wenn ſie die tägliche Erfahrung bewährt, und ſo nützlich und gerecht der Argwohn iſt, den der gemeine Mann gegen Sätze hegt, die wider ſeine, durch Erfahrung bewährten Sätze ſtreiten, ſo können ſie doch ſelbſt nicht allgemeine Grundſätze ſeyn, ſondern müſſen erſt durch Vernunfteinſicht dazu erhoben werden; noch weniger können ſie Behauptungen, die nach ſichern Vernunftgeſetzen folgen, umwerfen. In England zeigten daher Oswald und ſeine Anhänger

ger keine vorzügliche Einsicht in die Natur des Streits, als sie den sogenannten Gemeinsinn oder common sense, welcher im Grunde nichts anders, als der Inbegriff der gemeinsten Meinungen ist, zum obersten Schiedsrichter in der Philosophie erwählen wollten, und mit dieser Auktorität auch gegen Hume stritten. Sie konnten aber in der That nichts, als gegen ihn schwatzen. Denn dieser common sense verwickelt sich natürlicherweise oft in die seltsamsten Widersprüche. So stimmt z. E. der Satz: „Alle Begriffe entspringen aus der Empfindung", mit dem common sense des Oswald, Beattie, Priestley u. s. w. zusammen, aber der Satz: „Wir erkennen einen objektiven nothwendigen Zusammenhang unter den Dingen", stimmt ebenfalls mit ihrem common sense überein. Nun zeigt Hume, nach richtigen Gesetzen der Vernunft, dass zwischen diesen beiden Sätzen ein realer Widerspruch sey; der common sense billigt also zwei widersprechende Sätze, und widerstreitet geradezu der Vernunft, welches absurd ist. Der common sense allein kann nie urtheilen, ob sich zwei gemeine Meinungen widerstreiten, oder nicht; dieses muss er jederzeit von der Vernunft erwarten. Wenn daher zwei Meinungen da sind, die beide dem common sense gefallen; die Vernunft sieht aber ein, dass sie beide widersprechend sind; so muss ihre Wahrheit von der Vernunft untersucht werden; und wenn diese findet, dass die eine wahr sey; so ist die andre

unver-

unvermeidlich falsch, sie mag dem common sense noch so sehr gefallen, und noch so sehr mit ihm verwebt seyn.

Lasset uns zwei Sätze annehmen: „Ich nehme Körper ausser mir wahr“, und „die Körper sind von meinen objektiven Vorstellungen ganz verschiedene Dinge“. Ich zweifle nicht, dass beide Sätze dem common sense Vieler gemäss seyn werden. Demohngeachtet könnte es doch möglich seyn, dass die Vernunft zwischen diesen beiden Sätzen einen offenbaren Widerspruch entdeckte, wie er denn nach meiner Meinung wirklich darinnen liegt. Wenn aber dieses ist, so muss der common sense einen von beiden aufopfern, nachdem die Vernunft die Wahrheit des einen entdeckt hat. Wenn also sonst Hume's Grundsatz wahr ist; und er dabei richtig geschlossen hat, so müssen wir die Folgen zugeben, unser common sense mag sie billigen, oder nicht. Die allgemeine Formel lautet allemal: „Wenn der Grund wahr ist, so sind auch alle seine Folgen wahr“, und wenn daher euer Gemeinsinn die Sätze C D E u. s. w. verwirft, und einen andern Satz A, der ihr allgemeiner Grund ist, billiget, so begeht euer Gemeinsinn einen wahren Widerspruch; ihr könnt ihn also nicht anders retten, als vermittelst einer scharfen und gelehrten Prüfung.

Eben so wenig wird ein System widerlegt, wenn man blos den Unwillen Anderer gegen die Lehrsätze desselben zu erregen sucht, und es als für Religion und Sittenlehre gefährlich vorstellt, wenn man

man sich erlaubt, gewisse Männer und ihre Systeme mit gewissen Beiwörtern zu brandmarken, welche das Schrecken oder den Abscheu ausdrücken*), den der Leser dabei gefühlt hat, oder den er bei Andern hervorbringen will. Dieses Verfahren ist, das mindeste gesagt, unphilosophisch. Denn, nicht zu gedenken, dass sich die mehresten dieser Beinamen nur auf Verdrehungen und Konsequenzen stützen, welche die Erbauer der Systeme gar nicht zugeben, und die auch gar nicht aus ihren Lehrsätzen fliessen; so weiss man, dass der Einfluss der irrigen, ja auch oft der wahren spekulativen Meinungen, selbst bei solchen, die ihnen ernstlich zugethan sind, nur einen sehr geringen und fast unmerklichen Einfluss auf das Handeln hat**); ja dass dergleichen gefährliche Männer sehr oft nur *κατ᾽ ἄνθρωπον* streiten, und den trägen Schlummer unterbrechen wollen, bei welchem man sich blos den hergebrachten allgemeinherrschenden Meinungen überläst, indem sie zeigen, dass gewisse Sätze, vor denen man (vielleicht ebenfalls aus blosser Gewohnheit) zurückbebt, mit jenen allgemein angenommenen Sätzen, wie

*) Z. B. der frevelhafte Hume, der gotteslästernde Spinoza, der irreligiöse Macchiavel u. s. w.

**) Sie können nur Launen und vorübergehende Gemüthsbewegungen hervorbringen, und auch diese verschwinden, so bald man das Studierzimmer verläst.

wie Folgen und Gründe zusammenhängen. Auf diese Art hat Bayle den Verstand der Theologen und Philosophen erweckt, und ihn auf viele seichte Sätze, die als Principien galten, aufmerksam gemacht. Und Hume giebt es selbst deutlich zu verstehen, dass er zufrieden seyn wolle, wenn er nur durch sein Werk eine neue und schärfere Untersuchung der Principien veranlasse. Ob jemand eine Lehre selbst für wahr halte, oder nicht, und ob sie von Vielen angenommen werde, oder in praktischer Rücksicht angenommen zu werden verdiene, darauf kömmt es, meiner Meinung nach, bei der philosophischen Beurtheilung derselben gar nicht an. Die Frage ist immer nur, ob richtig geschlossen, und ob die Principien wahr seyen. Folgen, die mit meinen übrigen für wahr gehaltenen Sätzen im Widerspruch stehen, machen mich argwöhnisch gegen die Gründe dieser Folgen, und machen, dass ich meine ganze Nachforschungskraft auf diese verwende. Die egoistischen und idealistischen Sätze stehen mit vielen andern Sätzen, die ich für wahr halte, im Widerspruch; aber ich sehe doch ein, dass sie unvermeidliche Folgen aus dem Satze sind, dass wir die Welt als ein Ding an sich erkennen. Ich schöpfe daher Argwohn gegen diesen letztern Satz, und unterwerfe ihn einer strengern Prüfung. Fände ich, dass er wahr wäre, so würde ich mich durch die Vernunft gezwungen sehen, jene Folgen zuzugeben, und die Wahrheit aller Sätze, die mit ihnen streiten, zu läugnen. Der totale Scepticismus zerrüttet meine Ver-

Vernunft ganz und gar, und verbietet mir ihren Gebrauch gänzlich. Aber ich sehe doch ein, dass er eine nothwendige Folge des Satzes ist, dass alle Erkenntnisse durch Empfindung entspringen, und in dieser Rücksicht bewundere ich doch Hume's Stärke der Vernunft mehr, als die seiner Gegner, welche jenes Princip für wahr hielten, und den Zusammenhang der daraus fliessenden Folgen nicht einzusehen vermochten. Wenn ich Hume's Folgen nicht annehmungswürdig finde, so muss ich sein Principium angreifen. Und wenn einem so wahrheitsliebenden Manne, wie Hume war, die Falschheit seines Grundsatzes aus Vernunftgründen hinreichend wäre erwiesen worden; so würde er der erste gewesen seyn, der die Folgen aufgegeben hätte, da er gar kein andres Interesse für sie haben konnte, als das Interesse der spekulativen Vernunft, d. h. die mit der wirkenden Vernunft verknüpfte Neigung, alle Urtheile nach Vernunftordnung, wie Gründe und Folgen zusammenhängen zu sehen.

Ein System läst sich überhaupt nur auf zweierlei Art zerstören. Entweder man muss zeigen, dass die Zusammenfügung seiner Theile den logischen Gesetzen widerstreite, dass die Schlussätze mit den Principien nicht zusammenhängen, dass die Form des Gebäudes falsch sey; oder man muss darthun, dass das Principium, wovon alle Theile des Systems einzig und allein abhängen, unerwiesen und falsch

falfch fey, als wodurch das ganze Gebäude durch einen einzigen Schlag einftürzt.

Die erfte Art der Widerlegung ift jederzeit mifslich. Denn da felbft ein mittelmäfsiger Kopf nicht leicht die richtige Form verfehlt, fobald die Sätze felbft, welche die Materie ausmachen, leicht und verftändlich find, fo findet der Gegner die Fehler der Form gemeiniglich in der Verbindung zweideutiger, dunkler und fchwerer Sätze, und hier wird es dem Erbauer des Syftems niemals an Erläuterungen fehlen, wodurch er zeigt, dafs feine Sätze mifsverftanden, und folglich der Angriff gänzlich verfehlt fey. Der Streit wird fich fogleich auf die Materialien wenden, und weil man fich fodann bald auf diefen bald auf jenen Theil einlaffen mufs, fo werden die gegenfeitigen Erklärungen, Erörterungen und Definitionen immer wieder neue nach fich ziehen; die Widerlegung wird eine ekelhafte Weitläuftigkeit erhalten, und es werden gar bald allerlei Affekten und Leidenfchaften die Stelle der Gründe vertreten, die durch das endlofe und ermüdende Wortgezänk, das bei folchen Gelegenheiten allemal das Spiel verdirbt, gar zu leicht rege gemacht werden. Die beften Stützen, auf welchen hier die Triumpfbogen noch errichtet werden, find willkührliche Wortbedeutungen, die der Andre mit eben fo leichter Mühe wieder zerftört, als fie erbaut find. Und fo ereignet es fich nicht felten, dafs ein Streit, der von beiden Seiten mit Wahrheitsliebe angefangen ward, nach und nach in ein

Hah-

Hahnengefecht ausartet, das die eine oder die andre oder gar beide Partheien der Verachtung oder dem Gelächter der Zuſchauer ausſetzt. Ueberdem werden nach dieſer Methode gemeiniglich nur einzelne Theile angegriffen; man ſtöſst zu leicht auf Nebenſachen, und die Hauptſache bleibt immer unentſchieden. Und endlich beſteht der gröſste Sieg, den ein geſchickter Gegner davon tragen kann, darinne, daſs er ſeine Ueberlegenheit über einen andern weniger geſchickten und weniger ſcharfſinnigen Gegner bewieſen hat. Ob aber die Sache ſelbſt verlohren ſey, und ob nicht ein beſſerer Vertheidiger jenen geſchickten Angriffen ausweichen, und ein ſolches Gebäude errichten könne, das von den bisher gerügten Fehlern frei iſt, bleibt dennoch unausgemacht, und daher bringt denn auch der ſcharfſinnigſte Gegner nicht ſowol die Wahrheit, als vielmehr die Schwäche eines oder mehrerer Vertheidiger eines Syſtems ans Licht.

Dagegen iſt die andre Methode, wo die Falſchheit des Grundſatzes dargethan und eben dadurch das ganze Syſtem widerlegt wird, nicht nur weit faſslicher und kürzer, ſondern nutzt auch offenbar der Erforſchung der Wahrheit vielmehr. Die Unterſuchungen nehmen auch auf dieſem Wege einen weit ruhigern und geſetztern Gang, und es iſt den Leidenſchaften faſt alle Gelegenheit, ſich ins Spiel zu miſchen, abgeſchnitten. Es iſt hier nicht erlaubt weder den Andern durch gehäſſige Konſequenzen zu erbittern, noch ſeine Geſchicklichkeit im

Schliefsen direkte anzugreifen. Es ift nicht nöthig, die kleinen Fehler des Andern, die ihm in der Darftellung entgangen feyn mögen, zu benutzen *), um ihn zu weitläuftigen Erklärungen zu verführen, und den Streit in die Länge zu ziehen. Man hat es nur mit einem einzigen Satze, nämlich mit dem oberften Principio zu thun. Ein Syftem ift widerlegt und gänzlich ruinirt, fo bald erwiefen worden ift, dafs die Idee, wodurch alle Theile des Gebäudes beftimmt werden d. h. der oberfte Grundfatz deffelben, grundlofs und falfch fey.

Noch nützlicher für die Erforfchung der Wahrheit ift aber eine Kritik der Syfteme, die es nicht fowol auf eine Widerlegung als auf eine genaue Prüfung anlegt. Diefe fängt allerdings ebenfalls bei den Grundfätzen an, aber wenn fie auch fchon dieselben falfch befunden hat, fo hält fie dennoch ihr Gefchäft nicht für vollendet. Sie zeigt auch, in wie fern alle einzelne Behauptungen des Syftems ganz oder zum Theil von diefem oberften falfchen Princip abhängen, und was mit jenem falle. Sie verfucht die Falfchheit des Grundfatzes durch die deutliche Darftellung des entgegengefetzten

*) Uebrigens misbilligt der Verf. die Rüge auch der kleinften Fehler eines Schriftftellers nicht. Es mufs diefes das Gefchäft der Kritik eines Schriftftellers (den fie jederzeit vollkommner machen kann) nicht aber der Kritik eines Syftems feyn.

ten wahren Princips recht einleuchtend zu machen, und setzt sich auf diese Art in den Stand, das Wahre von dem Falschen genau zu scheiden, und den Sätzen des Systems die strengste Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sie wird kein Interesse dabei finden, den Urhebern der Systeme kleine Fehler aufzumutzen, die sie im Schliessen und Folgern begangen haben, um daraus die Unrichtigkeit des Systems darzuthun; vielmehr wird sie sich bemühen, diese Fehler der Darstellung zu verbessern, und alle nur mögliche Folgen des Systems im grössten Glanze und mit der grössten Stärke aufzuführen. Sie wird daher geneigt seyn, den Urhebern der Systeme eher mehr Kraft zu leihen, als ihnen etwas davon zu entziehen, weil es unter ihrer Würde ist, sich um die Schwäche dieses oder jenes einzelnen zu bekümmern, oder sich gar daran zu belustigen. Ihr ist daran gelegen, dass ein jeder im vollen Glanze und mit seiner ganzen Macht auftrete. Daher liebt sie auch an falschen und irrigen Systemen das Regelmässige, Zusammenhängende und Harmonische. Denn je sichtbarer dieser Zusammenhang ist, desto mehr wird der wahre Werth aller Folgen durch den Werth ihres gemeinschaftlichen Grundes bestimmt.

Die mehresten Angriffe auf Hume sind nach der ersten Manier geschehen. Seine Gegner haben ihn logischer Fehler bezüchtigen wollen; man hat ihm bekannte Sätze erörtert, und ihm über Dinge Belehrung gegeben, die er weit besser verstand; man

hat einzelne Sätze angegriffen, und verschiedene Nachlässigkeiten in der Darstellung aufgedeckt, und sich dabei oft genug eingebildet das Humische System widerlegt zu haben, dahingegen der Baumeister durch eine geringe Verbesserung allen Vorwürfen entging, und sein Gebäude nach und nach so befestigte, dass alle Angriffe dieser Art vereitelt, und nur eingebildete Siege davon getragen wurden. Aber in der That konnten auch selbst die verständigsten und scharfsinnigsten Gegner dieses System auf keine andre Art angreifen. Denn die mehresten von ihnen waren mit den Principien des Systems einig, und wichen blos in Ansehung der Folgen ab, da denn Hume nichts nöthig hatte, als den richtigen Zusammenhang seiner Gründe und Folgen zu zeigen, welches er auch meisterhaft gethan hat. Wenn man ferner erwägt, dass so verschiedene Gegner auch oft in den Grundsätzen uneinig waren, aus welchen sie die einzelnen Behauptungen dieses berühmten Skeptikers zu widerlegen suchten; so wird es begreiflich, wie Keiner mit der Widerlegung des Andern, wenn er ihm auch übrigens noch so viel Scharfsinn zugestand, zufrieden seyn konnte; wie Jeder eine neue Widerlegung versuchte, die wiederum, wie alle vorhergehenden das Schicksal hatte, von dem folgenden Prüfer als unzureichend, oder gar als falsch verworfen zu werden. So lange man über die Gründe uneinig ist, aus welchen das Humische System bestritten werden muss, kann nie eine allgemein befriedigende Widerlegung erwar-

tet werden. Alle bisherige Gegner gleichen nur den leichten Truppen im Felde, die zwar hie und da eine Eroberung machen, manche Beute davon tragen und manche Päsſe besetzen, aber nie eine gänzliche Niederlage anrichten können.

Es ist meines Wissens noch nie eine vollständige Widerlegung der zweiten Art an dem Humischen Systeme versucht worden, und noch weniger hat man an eine kritische Prüfung desselben gedacht. Man wird aus dem Vorigen leicht urtheilen, dafs dem Verfasser dieser Versuche keine Prüfung irgend eines Systems befriedigen könne, wenn sie nicht bei den Grundsätzen anfängt, und kritisch ist, und er gesteht es daher gern, dafs die folgenden Abhandlungen seiner Absicht nach jene Lücke in Ansehung des Humischen Systems, wenn auch nicht ausfüllen, doch wenigstens bezeichnen und bemerklich machen sollten. Der Verfasser wird zufrieden seyn, wenn ihm von Sachverständigen wenigstens zugestanden wird, dafs die Methode, deren er sich bei dieser kritischen Beurtheilung bedient hat, die einzige sey, nach welcher der brittische Zweifler widerlegt werden mufs, wenn überall sein Skepticismus auf eine gründliche und für die Vernunft befriedigende Weise gehoben werden kann.

Soll also das Humische System mit glücklichem Erfolge angegriffen werden, so mufs man den Grund untergraben, auf welchem ein so furchtbares Gebäude errichtet ist. Dieser Grund ist aber kein andrer, als

als der Satz, daſs alle Erkenntniſs lediglich und allein von der Erfahrung oder von der Empfindung abſtamme. Von dieſem Satze iſt, wie mich dünkt, der totale Skepticismus eine zwar verkannte, aber ganz nothwendige und unvermeidliche Folge, wenn die Vernunft in ihren Schlüſſen mit ſich ſelber übereinſtimmend bleiben will.

Dieſe Behauptung hat ſich in unſern Tagen ſchwerlich einen allgemeinen Beifall zu verſprechen. Denn der obige Grundſatz wird von ſo Vielen unſrer guten Köpfe in Schutz genommen, von welchen zugleich die Folgen, welche der engliſche Philoſoph zog, als vernunftwidrig verworfen werden, daſs man dieſe Auktorität als einen ſehr wichtigen Grund gegen mich brauchen wird. Wie, wird man ſagen, ſollte der Verſtand eines Ariſtoteles und Locke, ſollte der gröſste Theil unſrer neuern Philoſophen nicht ebenfalls dieſe Verbindung eingeſehen haben? ſollten nicht die vielen ſcharfſinnigen Gegner des Hume, ihm wenigſtens die Gerechtigkeit haben widerfahren laſſen, ihm die Bündigkeit ſeiner Schlüſſe zuzugeſtehen? ſollte man ihnen nicht einmal ſo viel Beurtheilungskraft zutrauen, daſs ſie im Stande geweſen wären, einzuſehen, ob Hume nach den ſtrengen Regeln der Logik geſchloſſen oder nicht?

Dergleichen Fragen ſetzen in groſse Verlegenheit, nicht als ob ſie unbeantwortlich wären und Gründe der Widerlegung enthielten, ſondern weil man

man sie nicht beantworten kann, ohne den, der sie aufwirft, zu beschämen, und sich dadurch einer Unhöflichkeit schuldig zu machen, welche gemeiniglich den Grund zu einer Erbitterung legt, welche eine ernsthafte nützliche Untersuchung gar zu leicht in eine cholerische Balgerei verwandelt. Anstatt dass ich hier nur die Fragen mit Verwechselung des Namens zurückschieben könnte, lasset uns lieber gegenseitig auf alle Argumente κατ' ἄνθρωπον Verzicht thun, und immer nur direkte mit objektiven Gründen unsre Absichten ausführen; vielleicht ergiebt sich eine befriedigende Antwort auf jene Fragen beim Fortgange der Untersuchung. Die Beispiele sind ja nicht selten, dass auch grosse Köpfe den Streitpunkt verfehlen, dass sie sich bei Gründen beruhigen, die vor dem Richterstuhle der Vernunft bei weiten noch nicht die letzten sind, dass unter ihren Behauptungen Sätze mit unterlaufen, die, wenn sie in ihrer Ausdehnung erwogen würden, ihre liebsten Meinungen aufheben müssten, und dass sie oft den Sinn ihrer eignen Meinungen erst durch die Folgen recht fassen lernten, welche Andere daraus zogen.

Um den Leser in den Stand zu setzen, die folgenden Versuche desto leichter beurtheilen zu können, will ich mich bemühen die Haupttheile des Humischen Systems, so wie sie in seinem Werke dargestellt sind, in ihrer Verbindung mit dem obersten Principio kurz und deutlich vor die Augen zu legen.

Unter

Unter allen Fragen in der spekulativen Philosophie ist unstreitig die, welche **den Ursprung** der menschlichen Erkenntniſs betrift, die allerwichtigste, indem wir alle unsre Urtheile erst durch die Ableitung ihres Ursprungs vollkommen rechtfertigen können. Denn wenn eine Meinung, die uns auch noch so lieb und noch so wichtig zu seyn scheint, in der Einbildung ihren Grund hätte, wenn sie blos auf einer Erdichtung beruhete, und nicht erwiesen werden könnte, daſs unsrer Vorstellung in der Sache irgend etwas entspräche, so würden wir sie nach der Vernunft dennoch für nichtig und schimärisch erklären müssen, wenn auch übrigens Erziehung, Gewohnheit und andre Umstände dem Glauben an diese Meinung eine noch so groſse Festigkeit ertheilt hätte. Aus diesem Grunde ist die Frage über den Ursprung der menschlichen Erkenntniſs von keinem Metaphysiker übersehen worden. **Hume** fand zwei Antworten auf diese Frage vor sich, in welche sich die Philosophen seit den ältesten Zeiten getheilt haben. Einige behaupteten mit **Plato**, es gäbe gewisse **angebohrne Erkenntnisse** oder Erkenntnisse **a priori**; Andre aber waren mit dem Aristoteles der Meinung, daſs alle Erkenntnisse schlechterdings **aus der Erfahrung** oder **a posteriori** entstehen müſsten. Der erstern Meinung hatte kurz vor unserm Philosophen **Johann Locke** einen solchen Stoſs versetzt, daſs in England kaum irgend einer noch Muth genug hatte, sich ihrer anzunehmen,

und

und die Verachtung der angebohrnen Begriffe verbreitete ſich durch die ganze philoſophiſche und unphiloſophiſche Welt ſo ſchnell, und wurde durch Frankreichs Kurrantphiloſophie ſo gemein, daſs ſelbſt Leibnitzens Stimme nicht ſtark genug war, ſie wieder in Anſehn zu bringen, und daſs es kaum hie und da ein Philoſoph wagte, eine neue Prüfung dieſer Behauptung vorzunehmen, als welche ſie wenigſtens, nach ſo wichtigen Gegengründen dieſes groſsen deutſchen Weltweiſen zu verdienen ſchien, da ſie es wenigſtens wahrſcheinlich machten, daſs ihnen ein noch verfehlter Sinn zum Grunde liegen müſſe. Hume hielt die Partei derer, welche einen Urſprung der Erkenntniſs a priori behaupteten, die ſeiner Meinung nach nichts anders, als ein Inbegriff ſolcher Begriffe hätte ſeyn müſſen, vor denen keine Empfindung oder Impreſſion vorhergeht, durch die Erfahrung ſelbſt für gänzlich widerlegt, ja er glaubte ſogar, daſs die angebohrnen Begriffe in dem Sinne, in welchem ſie Locke und ihre Beſtreiter dargeſtellt hatten, in keines Menſchen Gehirn gekommen wäre, worin er vielleicht nicht ſo Unrecht haben mochte. Daher achtet er es kaum der Mühe werth, ihrer in einer Anmerkung *) zu gedenken, in welcher

*) Locke dehnte den Ausdruck Idee oder Begriff ſo weit aus, daſs er eine jede Vorſtellung überhaupt, oder alles was wahrgenommen wird, darunter verſtand. Hume bemerkte daher

cher er auch die fefte Ueberzeugung blicken läfst, dafs die Sache auf einen beffern Wortftreit hinauslaufe, der auf Misverftand beruhe und ganz unnütz fey, und dafs die Vernunft gar keine andre Meinung zulaffen könne, als diejenige, nach welcher alle Erkenntnifs als aus der Empfindung entfprungen angefehen wird, worinne ihm auch die mehreften unfrer deutfchen Philofophen beigetreten find, von denen man fagen kann, dafs fie ebenfalls den alten Streit mehr auf eine nachgiebige und höfliche Art beigelegt, als auf eine gründliche Weife ent-

daher fehr richtig, dafs unter den Vorftellungen eine Ungleichartigkeit ftatt finde, die nothwendig mit verfchiedenen Wörtern bezeichnet werden müffe. Die Frage: ob es angebohrne Ideen gebe, fchien ihm mit der, ob es urfprüngliche Ideen gebe, einerlei zu feyn, und er bildete fich ein den Streit vollkommen dadurch entfchieden zu haben, dafs er die urfprünglichen Vorftellungen Impreffionen, die abgeleiteten aber Ideen oder Begriffe nannte. Sonach wäre es freilich entfchieden gewefen, dafs es keine angebohrnen d. i. urfprünglichen Begriffe gebe, dahingegen alle Impreffionen urfprünglich oder angebohren wären, womit gewifs Leibnitz fehr unzufrieden gewefen feyn würde. „Die Frage", fo redet er in der erften Abhandlung, als er fie zum erftenmale drucken liefs, „ob unfre Impref„fionen oder unfre Begriffe eher find, ift im „Grunde keine andre als diejenige, welche nur „in andern Ausdrücken fo viel Lermen gemacht „hat,

entschieden haben. Es ist also ein von Hume angenommener und von den mehresten seiner Zeitgenossen ihm als allgemein gültig zugestandener Grundsatz:

Alle Erkenntnisse entspringen aus der Erfahrung, oder wie sich Hume selbst *) ausdrückt: Alle unsre Begriffe oder schwächern Vorstellungen sind Kopien unsrer Impressionen d. i. unsrer stärkern Vorstellungen.

Auf

„hat, da man sich nemlich stritt, ob es angebohrne Begriffe gebe, oder ob alle Begriffe „von der Empfindung und der Reflexion abstammen. Wenn nun die Philosophen beweisen wollen, dass die Begriffe der Extension und der „Farbe nicht angebohren sind, so zeigen sie „blos, dass sie uns durch die Sinne zugeführt „werden; und wenn sie beweisen wollen, dass „die Begriffe der Leidenschaft und der Begierde „nicht angebohren sind, so bemerken sie, dass wir „eine vorhergehende Erfahrung von diesen Veränderungen in uns haben. Sehen wir also ihre „Beweise genau an, so wird dadurch nichts mehr „bewiesen, als dass andere lebhaftere Vorstellungen vor den Begriffen vorhergehen, von welchen sie abgeleitet sind, und welche sie vorstellen." Ob Hume durch eine solche Wortbestimmung den Streit, wie er sich einbildet, entschieden habe, wird sich vielleicht in der Folge ergeben.

*) S. 25.

Auf dieses Principium bauet nun unser Philosoph folgende Behauptungen, welche die Hauptheile seines Systems ausmachen:

1. „Wir erkennen schlechterdings nichts als „unsre Vorstellungen, und diese sind sämmtlich stär„kere oder schwächere, innere oder äussere Wahr„nehmungen, wovon die stärkern Impressio„nen, die schwächern Begriffe heissen, und „letztere erhalten ihre Realität allein von den er„stern, indem sie blos Abdrücke derselben, folg„lich ohne ihre Originale nichts sind *).„ Denn da vermöge des obersten Grundsatzes alle Erkenntnisse durch Erfahrung entspringen, wir aber schlechterdings nichts unmittelbar erfahren können, als unsre unmittelbaren Vorstellungen oder Impressionen, so können wir auch von nichts eine Erkenntniss haben, als was entweder mittelbar oder unmittelbar in uns vorgestellt wird, d. h. was entweder Begriff oder Impression ist. Da also das letzte, worauf sich alle unsre Erkenntnisse nothwendigerweise beziehen müssen, nichts als eine Impression seyn kann, diese aber nichts als eine lebhafte Vorstellung ist, so kann keine Erkenntniss, sie mag nun Anschauung oder Begriff oder Urtheil oder Schluss heissen, uns über die Impressionen hinausbringen. Denn alle diese müssen doch zuletzt selbst nur Kopien gewisser Impressionen seyn.

2. „Wir können also nichts von Gegenstän„den wissen, so fern sie etwas von unsern Vorstel-

*) S. 23.

„stellungen oder Impressionen Verschiedenes seyn „sollen, sondern der ganze Begriff eines von unsern „Vorstellungen verschiedenen Objektes ist schi-„märisch, und hat allein in der Einbildung sei-„nen Grund *).„

Hume weicht hier in sofern von den Idealisten ab, als er die Ursache der Vorstellungen ganz unbestimmt läfst, und z. B. zwar die Idee eines äufsern Objekts als Ursache der äufsern Impressionen überhaupt zuläfst **), aber nur die reale Erkennbarkeit oder die objektive Bestimmbarkeit derselben leugnet, dahingegen diese sich einbilden, die letzten Gründe der äufsern Impressionen in den Ideen oder in einem vorstellenden Wesen zu finden, und also zu bestimmen, wie sie sich zur unmittelbaren Anschauung verhalten müssen. Letztere zeigen sich also als Dogmatiker, dahingegen Hume die Sache unentschieden läfst, wie es sich für den ächten Geist des Skepticismus schickt. Dafs übrigens der aufgestellte Satz aus dem Vorigen richtig folgt, bedarf, wie ich glaube, keines Beweises.

3. „Keine Verknüpfung, in so fern diese „eine nothwendige und beständige Verbindung zwi-„schen zwei verschiedenen Gegenständen oder „Merkmalen bedeutet, die durch die Gegenstände „selbst bestimmt wird, kann als in den Objek-„ten

*) S. Th. 4. Abschn. 2. S. 379.

**) S. Th. 2. Abschn. 6. am Ende u. S. 174.

„ten gegründet erkannt werden, man mag „nun unter den Objekten die bloſsen Impreſſionen „und Vorſtellungen, oder von den Vorſtellungen „verſchiedene Dinge verſtehen, oder, welches eben „ſo viel heiſst, wir können keine objektive Ver-„knüpfung unter den Gegenſtänden erkennen*).“ Denn die Verknüpfung ſelbſt iſt keine äuſsere Impreſſion, denn ſie iſt etwas Allgemeines, und kann daher auch nicht als in denſelben gegründet erkannt werden. Jede Verknüpfung iſt alſo eine ſubjektive Verbindung; der Verknüpfung entſpricht blos eine innere Impreſſion, die ein Reſultat der Wiederholung derſelben beiſammengeweſenen Impreſſionen oder der Gewohnheit iſt. Es kann uns hier nichts an der Art und Weiſe liegen, wie Hume die Idee der nothwendigen Verknüpfung erklärt, deren Daſeyn er keinesweges leugnet, und auch nicht leugnen kann. Es iſt blos von der Realität dieſes Begriffs, oder von dem ihm entſprechenden Grunde die Rede, und da flieſst allerdings aus Humens Grundſatze, daſs wenigſtens ſo viel gewiſs ſey, daſs die objektive Realität der nothwendigen Verknüpfung nicht erkennbar ſey, wenn auch übrigens die Idee davon nicht von uns erklärt werden könnte und folglich auch die Humiſche Erklärung ſelbſt, nach welcher ſie aus der Gewohnheit hergeleitet wird, falſch oder grundlos ſeyn ſollte.

4. „Al-

*) S. Th. 3. Abſchn. 14. und Eſſays and Treatiſes on ſeveral ſubjects. Vol. II. Sect. VII.

4. „Alle Begriffe, in denen das Merkmal der „Nothwendigkeit steckt, sind, so fern letzteres auf „Objekte gezogen wird, schimärisch *).“ Denn in den äusserlichen Impressionen läst sich durch die Zerlegung in ihre einfachen Theile nichts entdecken, das in der Empfindung dem Begriffe der Nothwendigkeit entspräche, und folglich ist ein solches Merkmal an Gegenständen schlechterdings nicht erkennbar. Hume glaubte dieses Merkmal der Nothwendigkeit blos in den Begriffen der Ursache und Wirkung, die er mit Kraft, Vermögen, Wirksamkeit, Thätigkeit, Verknüpfung, hervorbringende Eigenschaft und andern ähnlichen Begriffen, die mit jenen zusammenhangen, für gleichbedeutend hielt. Aber es giebt deren in der That noch mehrere, wie: Substanz und Accidenz, Gemeinschaft, Grösse, Realität, Identität, u. s. w., in denen genau erwogen das Prädikat der Nothwendigkeit ebenfalls angetroffen wird. Hume hat auch wirklich in seinem Werke die objektive Realität der mehresten dieser Begriffe verworfen oder wenigstens für unerkennbar erklärt, wiewohl nicht aus diesem Grunde. Denn da ihm ein Objekt überhaupt keine von der Vorstellung desselben verschiedene Realität zu haben schien, so musten ihm jene Begriffe freilich schon um deswillen nichtig vorkommen, in sofern sie auf Objekte oder auch nur auf einzelne äussere Impressionen bezogen wurden.

*) S. Th. 3. Abschn. 14.

den. Hätte er die objektive Nothwendigkeit, welche dieſen Begriffen anhanget, erforſcht, ſo würde dieſes ein eben ſo wichtiger Grund für ihn geweſen ſeyn, nach ſeinem Syſtem ſie ſämmtlich für ſpuriös zu erklären. Daſs übrigens ſeine Behauptung aus ſeinem Grundſatze wirklich flieſse, ſcheint mir gar keinem Zweifel unterworfen zu ſeyn. Denn da der Probierſtein, woran er die Realität aller Begriffe verſuchte, die Impreſſionen, oder die unmittelbaren Vorſtellungen waren, wovon ihnen nach ſeiner Meinung zuletzt doch irgend eine entſprechen muſste; ſo konnte er freilich keine äuſsere Impreſſion für den einfachen Begriff der Nothwendigkeit antreffen, und wenn er daher irgend etwas ſeyn ſollte, ſo muſste die Impreſſion, auf welche er ſich beziehen konnte, durch Begriffe ſelbſt entſtanden d. h. es muſste ſeine Impreſſion eine innere ſeyn. In ſofern alſo durch obige Worte eine objektive d. h. in den Dingen ſelbſt gegründete Nothwendigkeit ausgedrückt werden ſoll, haben ſie gar keine Bedeutung. Wir bezeichnen dadurch bloſse Angewöhnungen und Fertigkeiten in uns. Sie haben alſo zwar eine Bedeutung, aber nicht die gewöhnliche. Daſs letztere im gemeinen Leben beibehalten wird, rührt blos daher, weil die Natur die natürliche Täuſchung wirklich unterſtützt. Die Wiederholungen wirken auf den innern Sinn, und verurſachen gewiſſe Impreſſionen, auf welche ſich dieſe Begriffe beziehen. Hume konnte die Erſcheinung, daſs ſie von den Menſchen gewöhnlich auf die Objekte ſelbſt bezogen

wer-

werden, nur aus einer sehr natürlichen Illusion erklären, wornach die Menschen sehr oft das, was ihrem Subjekte durch Erziehung und Gewohnheit natürlich geworden ist, in die Objekte selbst versetzen. Man könne, meinte er, diese Illusion vermittelst der Vernunft einsehen, aber sie nicht ganz wegschaffen, ob wir gleich ihren schädlichen Einfluss auf unser Urtheilen durch jene Einsicht verhüten könnten *).

5. „Wir

*) Ob Humens Erklärung befriedigend sey, kömmt hier nicht in Anschlag, und das Unrichtige in der Erklärung trägt nichts zum Umsturz des Humischen Systems bei. Die mehresten Gegner Hume's haben ihre Einwürfe immer gegen seine Erklärungen der Phänomene und die Deduktionen der Begriffe gerichtet. Dadurch wird aber ein Kampfsplatz zu Fehden geöffnet, wo unaufhörlich eine die andere gebiert, und deren Natur keine Entscheidung zuläfst. Denn erstlich kann die Humische Deduktion dieser Begriffe nicht anders widerlegt werden, als dafs man entweder zeigt, sie sey ganz unmöglich und in sich selbst widersprechend, welches wol kein Kenner unternehmen möchte; oder dafs man beweiset, die Deduktion stimme gar nicht mit der Erfahrung überein. Dagegen aber ist Hume sehr gewaffnet, und hat sich so gestellt, dafs jeder Pfeil, der von dieser Seite auf ihn abgeschossen wird, vorbeifliegen muss; oder endlich man versucht eine neue Deduktion, welche die Humische umwirft, und deren Wahrheit ganz evident ist. Ist nun dieses eine Deduktion a priori, so muss

5. „Wir können mit unsern Begriffen nie über „das, was uns Erfahrung lehrt, hinaus gehen, oder „alle unsre Begriffe können wir auf nichts weiter, „als auf Impressionen beziehen, und die Wahrheit „unsrer Begriffe ist allein dadurch erkennbar, dass „sie sich in Impressionen anschauen lassen; unsre Er„kenntniss kann sich also nie weiter erstrecken, als „auf

man zuerst die Möglichkeit der Begriffe a priori gegen ihn darthun, d. h. man muss seinen Grundsatz widerlegen; wo denn freilich sich die ganze Manier zu streiten ändert; ist sie aber, wie es bisher grösstentheils geschehen ist, a posteriori, so ist es, wie in der Folge gezeigt werden soll, unmöglich, irgend eine solche aufzustellen, gegen welche sich nicht die Humische ins Unendliche vertheidigen liesse. Aber gesetzt auch zweitens man bewiese ganz evident, dass Humens Deduktion unbefriedigend und falsch wäre; so würde das Humische System dadurch nicht im mindesten erschüttert werden. Denn Hume kann, ohne sich etwas zu vergeben, eingestehen, dass er den Ursprung dieser Begriffe nicht erklären könne, aber er wird wenigstens nach dem ihm zugestandenen Grundsatze so viel mit Gewissheit behaupten können, dass schlechterdings kein Grund in der Vernunft anzutreffen sey, weshalb man ihnen objektive Realität zugestehen müsse. Es wird einem Hume ein sehr leichtes Spiel seyn, alle empirische Deduktionen der objektiven Realität dieser Begriffe aus dem Felde zu schlagen. Und auf diese Weise kann also zwar Hume bestritten, aber ganz gewiss nicht widerlegt werden.

„auf Impressionen“. Dieser Satz hängt mit dem Principio des Humischen Systems ganz genau zusammen, und daher auch alle seine Folgen. Denn aus demselben fliesst unmittelbar, dass wir weder von der Materie, noch von Geist, Gott, Seele, Substanzen u. s. w. das Geringste erkennen können, und dass alles, was wir uns von diesen Gegenständen zu wissen rühmen, leere Einbildungen und phantastische Grillen seyn müssen. Denn alle diese Gegenstände können mit den Sinnen nicht empfunden werden, und da man von dem, was nie eine Impression gewesen ist, auch nicht einmal einen Begriff haben kann, so bedeuten auch selbst diese Begriffe nichts. Es sind leere Worte, mit denen kein Mensch einen realen Sinn verbindet, deren Grund und Veranlassung lediglich in der Einbildung anzutreffen ist, als welche oft Impressionen erzeugt; die von der Urtheilskraft fälschlich für Objekte gehalten werden. Alle diese Begriffe hängen also von einer Täuschung ab, die nur durch den obersten Grundsatz dieses Systems zu entdecken ist, und deren besondere Ursachen in der Natur der menschlichen Subjekte aufgesucht werden muss.

6. „Wenn man daher unter der Vernunft „ein Vermögen versteht, die Dinge selbst nach den „Gesetzen, nach welchen sie wirklich unter einan„der verbunden sind, zu verknüpfen, oder ein Ver„mögen, die Verbindung der Dinge einzusehen, „und also a priori zu wissen, wie sie nothwen„digerweise verknüpft seyn müssen; so ist die Ver-

„nunft die allergröſste Schimäre. Denn ein solches „Ding ist in der menschlichen Natur selbst nicht „möglich, indem eine solche Vernunft Dinge müſs„te zusammen verbinden können, die in der Vor„stellung nicht nur noch nie beisammen gewesen „sind, sondern die auch dem menschlichen Er„kenntniſsvermögen nie als Impressionen gegeben „werden können, welches dem obersten Grundsa„tze des Systems offenbar widerspricht. Alle Ver„bindungen, welche daher dasjenige Vermögen „vornimmt, welches wir Vernunft nennen, er„strecken sich schlechterdings nicht weiter, als auf „Impressionen, und von dem Grunde, nach wel„chem die den Impressionen etwa entsprechenden „Objekte verbunden seyn mögen, kann sie schlech„terdings nichts wissen. Aber auch unter diesen „Impressionen sieht sie die Natur und das Wesen die„ser Verknüpfungen nicht ein, sondern das, was „wir Vernunft nennen, ist nur ein bewunderungs„würdiger Instinkt, eine Geschicklichkeit, die „Impressionen, welche ehemals beisammen oder „sich ähnlich gewesen sind, zu widerholen, und „bei der Erscheinung der einen den Begriff von „den übrigen, die mit ihr ehemals in dem Bewuſst„seyn verbunden waren, herbeizuschaffen, die „denn nach dem Grade der ihnen anhängenden „Lebhaftigkeit entweder für wirklich oder für nicht „wirklich gehalten werden.„ Wie der Verfasser der Abhandlung über die menschliche Natur die Wirkungen einer solchen dem Schei-

ne

ne nach objektiven Erkenntnifskraft erklärt, mufs in dem Werke felbft *) nachgelefen werden. Kurz, es ergiebt fich aus feinem Grundfatze, das alle objektive Principien, dergleichen wir bei allen Vernunfturtheilen und Wiffenfchaften zum Voraus fetzen, unmöglich, und alfo felbft die Idee derfelben eingebildet fey. Die wahre Bedeutung und der reale Sinn des Begriffs der Vernunft ift alfo kein andrer, als dafs fie ein ftarker von der Natur uns eingepflanzter Inftinkt fey, Vorftellungen, die oft bei einander gewefen find, uns wieder zufammen vorzuftellen. Diefer Inftinkt hat feine Grundregeln, die wir durch Beobachtung lernen, und welche fodann den Namen der vernünftigen Grundfätze erhalten. Will man die Vernunft als ein objektives Vermögen gebrauchen, fo verlieren ihre Gründe immer mehr und mehr an Gewifsheit, je länger fie ihre Unterfuchungen fortfetzt, und fie verfchwindet zuletzt in ein völliges Nichts; ja wenn die Ueberzeugung von diefer Vernunft abhängig wäre, fo würde fie gänzlich aufhören oder wenigftens unaufhörlich wie ein Pendul in diefem Augenblicke dem einen und in dem folgenden dem entgegengefetzten Satze zufallen. Einer folchen Abfurdität aber glaubte Hume, fey die Natur durch ihre eigne Einrichtung zuvorgekommen, da fie die Ueberzeugung gar nicht an dergleichen Vernunftgründe gebunden, fondern fie durch ganz andre Mittel hervorzubringen wiffe.

7. „Da

*) Th. 4. Abfchn. 1.

7. „Da nun auch die Sinne uns keine objektive „Gewifsheit von Gegenständen verschaffen können *), „weil sie theils selbst nichts von den Impressionen Ver„schiedenes darstellen, theils sowohl an sich, als auch „in jedem Subjekte insbesondere, so vielen Schwä„chen und Einschränkungen unterworfen sind, so „muſs der Schluſs und das Resultat aller ächten Phi„losophie seyn, daſs man sich durch die richtige Er„kenntniſs von den menschlichen Erkenntniſskräf„ten überzeugt, daſs uns weder Vernunft noch Sin„ne mit der wahren Natur der Gegenstände bekannt „machen können, und daſs alles, was wir uns davon „zu wissen einbilden, die gröbste Täuschung sey. „Durch die Philosophie lernen wir nur einsehen, „daſs wir über Gegenstände gar nicht urtheilen kön„nen, und daſs weder Vernunft, noch Urtheilsver„mögen, noch Sinne objektive Erkenntniſskräf„te sind, daſs also keines dieser Vermögen, weder „allein, noch sie alle zusammengenommen, uns ir„gend etwas von den Dingen lehren könne, daſs „Urtheilen und Schlieſsen nichts sey, als eine be„sondere Art von Association der Vorstellungen, „und daſs also die ächte Philosophie für den Men„schen, so viel die Vernunft einsieht, darin beste„he, daſs er schlechterdings gar nicht urtheile und „schlieſse, sondern alles in Zweifel lasse. Dieses „würde wenigstens die Vernunft nach dem obersten „Grundsatze fodern. Die Natur aber hat dem Men-
schen

*) Th. 4. Abschn. 2.

„schen ein ganz andres Principium eingeprägt, wel-
„ches diese Grundsätze der Vernunft ihrer Wirksam-
„keit nach gröſstentheils vernichtet, und wodurch
„sie selbst in ihrer Eitelkeit deutlich genug darge-
„stellt wird. Dieses ist nemlich die Gewohn-
„heit — ein blindes Principium, das wir weiter
„nicht verstehen, wodurch aber die Natur alle ihre
„Zwecke erreicht. Aus derselben läſst sich erklä-
„ren, weshalb der Mensch nie das thut, was er
„nach den reinen Grundsätzen der Vernunft thun
„müſste, weshalb er glaubt, wo er nach der Ver-
„nunft nicht glauben dürfte, weshalb er im Leben
„und Handeln gar nicht, oder höchst selten zweifelt,
„da er nach der Vernunft stets zweifeln müſste.
„Der Mensch wird nach Naturgesetzen, gerade wie
„ein andres Thier, gegen alle Vernunftprincipien ge-
„leitet, und dieses Faktum kann man als den sicher-
„sten Beweis ansehen, daſs die Vernunft, als ein
„objektives Erkenntniſsvermögen betrachtet, eine
„leere Schimäre sey. Erfahrung ist daher nicht
„etwa eine Verknüpfung objektiver Vorstellungen
„nach nothwendigen Gesetzen, sondern eine Reihe
„innerer und äuſserer Impressionen, das heiſst, ein
„Spiel in unserm Gemüthe, wovon sich kein
„Grund *) angeben läſst.„

Wenn diese Folgerungen etwas Frappantes haben, wenn sie oft den gemeinen Vorstellungen widersprechen, die ein jeder sich durch innere Erfahrung

*) S. 31.

rung von der Vernunft und ihren Wirkungen erworben zu haben glaubt, wenn der sogenannte common sense ganz dagegen ist; so ist doch wenigstens so viel gewiss, dass man sie nicht um deswillen verwerfen kann, weil sie nicht mit dem obersten Grundsatze des Systems zusammenstimmen, und dass der Widerstreit einer Behauptung mit den gemeinen Meinungen kein hinreichender Grund ist, sie für falsch zu erklären. Wenn aber die Humischen Sätze wirklich so viel Empörendes in sich schliessen, wenn die Vernunft in denselben auf ihre eigne Vernichtung losarbeitet, so ist dieses allerdings ein grosser Sporn für alle diejenigen, welche ihren höchsten Werth und die ganze Würde der Menschheit in eine solche objektive Vernunft setzen, den Ungrund dieser Meinungen durch die Vernunft selbst darzuthun. Wenn aber demohnerachtet alle Folgen, welche unser Skeptiker zieht, nach logischen Gesetzen nothwendig mit dem obersten Principio, das er festgesetzt, zusammenhängen; so ist kein anderer möglicher Weg, sich von jenen lästigen Folgen zu befreien, als die Falschheit des Grundsatzes darzuthun. Denn die Falschheit der Folgen kann schlechterdings nicht anders erwiesen werden, als dass man entweder zeigt, dass die Folgen keine Folgen sind und mit dem Grunde gar nicht zusammenhängen, oder dass der Grundsatz falsch ist. Nun glaube ich überzeugt zu seyn, dass niemand im Stande sey zu beweisen, dass die Haupttheile des Humischen Systems nicht nothwendige

Fol-

Folgen seines Grundsatzes wären, und ich kann hier wenigstens so viel für mich anführen, daſs nach dem Eingeständniſs aller Weltweisen von einigem Gewicht *), ein solches Unternehmen noch Niemanden bisher gelungen sey. Und daher schlieſse ich, daſs, wenn Humens Behauptungen wirklich falsch sind, schlechterdings der oberste Grundsatz des Systems falsch seyn müsse.

Man muſs wohl erwägen, daſs wenn von Hebung des Humischen Skepticismus die Rede ist, es nicht blos darauf ankomme, den schädlichen Einfluſs seiner Folgen auf das gemeine Leben und Handeln zu verhüten. Denn wenn von dieser Seite ja etwas von ihm zu besorgen wäre (woran ich doch sehr zweifle) so würde die schreiende Berufung auf den gemeinen Verstand und auf die sonnenklare Erfahrung allerdings mehr ausrichten, als die tiefsten Untersuchungen, welche der gemeine Verstand überhört, weil er sie nicht fassen kann. Es ist hier aber allein auf eine solche Zerstörung des Systems angelegt, wobei die Vernunft einsehen soll, es seyen keine andern Waffen gebraucht worden, als diejenigen, welche sie selbst in ihrer Vorrathskammer hat. Man thut also auf alle Kunstgriffe, auf alles Verschreien des Systems und seiner Folgen Verzicht, und sucht blos darzuthun, daſs das Gebäude um seines

*) Ich darf hier nur den tiefdenkenden Tetens, den gelehrten Plattner und den wahrheitsliebenden Feder nennen.

nes Grundes willen nothwendig fallen müsse. Um deswillen kann sich auch eine solche Prüfung nicht auf die kleinen Blössen einlassen, welche etwan Hume selbst in seinem Werke gegeben hat. Denn die Siege, welche man auf diese Art davon trüge, würden doch nur über Hume erfochten seyn, und man würde dadurch einen künftigen Vertheidiger des Skepticismus nur gelehrt haben, sein Werk geschickter anzulegen; so wie auch Humens Schrift ihre Vollkommenheit grossentheils den vorhergehenden Bestreitern des Skepticismus verdankt. Den schlechten Zusammenhang der Theile untereinander und mit ihrem obersten Principio zu zeigen, scheint mir nach den im Vorigen angeführten Gründen, wo nicht etwas Unmögliches, doch etwas ausserordentlich Schweres zu seyn. Denn es würde nicht nur sehr mühsam und ermüdend weitschweifig seyn, zu beweisen, dass nicht ein einziger skeptischer Satz mit demjenigen zusammenhänge, den Hume als obersten Grundsatz aufstellt, sondern der Erfolg würde auch ganz gewiss bei der allerbesten Ausführung fehlschlagen, indem dieses doch in den mehresten Fällen nicht ganz deutlich und evident dargethan werden könnte. Bliebe aber dieses auch nur bei einer einzigen Folge zweifelhaft, oder könnte Hume nur von einem Kardinalsatze des Skepticismus beweisen, dass er aus seinem Principio fliesse, und dieses würde ihm doch wohl nicht fehlschlagen; so müsste die ganze Arbeit des Widerlegens von vorne beginnen.

Der

Der einzige Weg also, den Humischen Skepticismus von Grund auszurotten, ist, wenn irgend einer möglich ist, der, dass man ihn bei der Wurzel angreife. Denn da Hume sich bei allen seinen Behauptungen auf seinen obersten Grundsatz beruft, und diesen also selbst für das Fundament seines Gebäudes erklärt, so fällt mit diesem Satze sein ganzes System, da alle Behauptungen desselben nur allein durch ihn ihre Haltung erhalten. Um also den Grund dieser skeptischen Burg zu untersuchen, müssen wir die Frage über den Ursprung unsrer Erkenntnifs, welche Hume als schon entschieden ansah, von neuen vornehmen, und zusehen, ob nicht vielleicht bei der Beantwortung derselben etwas übersehen worden sey, was den daraus fliessenden Untersuchungen eine ganz andre Richtung giebt. Wir wollen hierbei das Ziel unsrer Nachforschungen nie aus dem Auge verlieren, ob wir ihnen gleich die allergröfste Allgemeinheit zu geben uns bemühen wollen. Denn wenn wir es auch dahin bringen sollten, dafs die Vernunft eingestehen müfste, Humens Grundsatz sey irrig und sein System könne also nicht bestehen, so wollen wir uns doch hierbei nicht begnügen, sondern wollen ferner noch zu erforschen suchen, ob es nicht etwa möglich sey, dafs dennoch die Vernunft irgend einen andern Grund dem Skepticismus unterlegen, und darauf das Gebäude desto fester bauen könne. Wir wollen hierbei ganz unpartheiisch zu Werke gehen, wollen auf alles Interesse und auf alle gutmü-

thigen

thigen Wünsche Verzicht thun, und schlechterdings nichts verhehlen, was in der Vernunft zur Grundlage oder Stütze eines solchen Kunstwerks dienen könnte; ja wir wollen sie in allen ihren Winkeln recht geflissentlich in dieser Absicht durchsuchen. Sollte es uns nun gelingen, die Vernunft durch diese Untersuchung deutlich zu überzeugen, dass kein Skepticismus auf einem andern Boden ruhen könne, als auf demjenigen, worauf ihn Hume angelegt hat, und hätten wir zugleich aus andern Gründen dargethan, dass dieser Grund kein Grund sey; so wären wir in der That zur Befriedigung der Vernunft so glücklich gewesen, alle mögliche künftige Angriffe eines so gefährlichen Feindes durch einen einzigen Streich zu vereiteln!

Zweiter Versuch.

Beschreibung der verschiedenen Arten der Erkenntnisse.

Alles Philosophiren muss sich zuletzt auf Thatsachen gründen, und Thatsachen erklären, wenn man nicht ein leeres Spiel des Witzes mit der wahren, ächten Philosophie verwechseln will. Daher kann auch die Anatomie und Erklärung der Erkenntnisse nicht eher vorgenommen werden, als bis man von der Wirklichkeit dieser Erkenntnisse überzeugt ist. So gewiss wir nun auch die Erkenntniss über-

überhaupt als ein unleugbares Faktum vorausſetzen können; ſo ſcheint es doch nöthig zu ſeyn, die verſchiedenen und mannichfaltigen Arten derſelben, welche unſern Beſitz ausmachen, aufzuſtellen, und ihr Daſeyn durch innere Erfahrung zu beweiſen.

Wir wiſſen, daſs man allgemein unter dem Ausdruck Erkennen eine Handlung des Gemüths verſteht, wodurch wir unſre Vorſtellungen, auf beſtimmte Gegenſtände, die von dieſen Vorſtellungen ſelbſt verſchieden ſind, beziehen. Wir erkennen Bäume, Häuſer, Sterne, Geiſter, Gott u. ſ. w. wenn wir gewiſſe Vorſtellungen in uns, auf gewiſſe von dieſen Vorſtellungen verſchiedenen Gegenſtände beziehen, d. h. ſie als in ihnen enthalten vorſtellen. Wir bemerken, daſs mit dem Erkennen eine Gemüthsveränderung, oder ein Bewuſstſeyn eines beſtimmten Gemüthszuſtandes verknüpft iſt, welcher von der Beziehung der Vorſtellung auf den Gegenſtand als einer Handlung der Seele ſehr unterſchieden iſt, denn wir finden, daſs dieſes Bewuſstſeyn eines beſtimmten Gemüthszuſtandes oft ganz allein da iſt, ohne daſs eine Vorſtellung dadurch auf einen Gegenſtand bezogen wird. Dieſe Wahrnehmung des Gemüthszuſtandes, wird Empfindung genannt, und iſt zwar mit der Erkenntniſs verknüpft, ſie ſelbſt aber iſt nicht Erkenntniſs, ob ſie gleich ein Objekt einer Erkenntniſs werden kann. In ſehr vielen Fällen iſt die Aufmerkſamkeit auf den Gemüthszuſtand gar nicht gerichtet, ſondern allein auf das Objekt, wiewohl eine Gemüthsveränderung

bei jedem Erkennen vorgeht. Indem wir die Höhe eines Thurms ausmessen, oder den Einfluſs der Leidenschaften erwägen, oder den Ursachen der elektrischen Erscheinungen nachspüren, sind wir nur wenig oder gar nicht mit dem Gemüthszustande beschäftigt, der mit den Vorstellungen dieser Gegenstände verknüpft ist. Ia die Beobachtung lehrt, daſs das Bewuſstseyn des Gemüthszustandes dem Bewuſstseyn des Gegenstandes Abbruch thut, und die Psychologen gründen hierauf das Gesetz: Je mehr Erkennen, desto weniger Empfinden; je mehr Empfinden desto weniger Erkennen. Jemehr wir durch einen Sinn Empfindung erhalten, desto weniger Erkenntniſs verschaft er uns. Geruch und Geschmack erweitern unsre Erkenntniſs der Objekte nur wenig; da hingegen Augen und Ohren den gröſsten Antheil an derselben haben. Mit den Vernunfterkenntnissen sind nur sehr schwache Gemüthsveränderungen verknüpft, und wenn das Gemüth auf irgend eine Art stark bewegt ist, so werden die Vernunftwirkungen gehemmt.

Aber unter den Erkenntnissen selbst bemerken wir doch mancherlei Unterschiede, die bei der Untersuchung über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse nicht dürfen übersehen werden. Wir bemerken nemlich viele Vorstellungen bei uns, die sich unmittelbar auf einen bestimmten Gegenstand beziehen, wo der Gegenstand ganz unabhängig von unsrer Willkühr die Vorstellung bestimmt, und wo wir ge-

gezwungen werden, uns das Objekt der Vorſtellung als wirklich vorzuſtellen. Hume nennt dieſe Art der Vorſtellungen Impreſſionen; der Name der Anſchauungen, der bei uns ſchon längſt die unmittelbaren Erkenntniſſe bezeichnet hat, ſcheint mir aber ſchicklicher zu ſeyn, und wir wollen daher alle unmittelbaren Erkenntniſſe Anſchauungen *) nen-

*) Das Wort Anſchauen wird man doch wol nicht ſo feſt mit dem Geſichtsſinne verbunden haben, daſs man nicht die Erkenntniſsart aller übrigen Sinne auch ſollte daran knüpfen können. Wenigſtens hat es die Analogie für ſich, indem das lateiniſche videre, ſo wie das griechiſche ἰδεῖν nach der Bemerkung des ſprachkundigen Perizonius von allen ſowol äuſsern als innern Sinnen gebraucht wird, aber auch zugleich in allen Sprachen von dem Empfinden mit einer auffallenden Deutlichkeit unterſchieden wird. Hume begreift unter dem Ausdrucke Impreſſionen nicht blos unmittelbare Erkenntniſſe, ſondern auch Empfindungen, und bringt daher gleich vom Anfange, wie ſo viele Andre, die beide Arten der Vorſtellungen nicht unterſcheiden, eine groſse Verwirrung in die Schluſsfolgen, indem ſehr Vieles, was von den Erkenntniſſen gilt, auf die Empfindungen gar nicht paſst, und umgekehrt. Hume führt die Leidenſchaften als ein Beiſpiel innerer Impreſſionen an; welche doch offenbar keine innern Erkenntniſſe, ſondern innere Empfindungen ſind. Wenn man ſich die Leidenſchaften als Objekte vorſtellt, alsdenn iſt die Vorſtellung davon eine Erkenntniſs; die Leiden-

ſchaf-

nennen. So bald unsre Organe auf eine gewisse Weise verändert werden, und das Gemüth afficirt*) wird, so entsteht eine Vorstellung, die wir, ohne das Wie weiter erklären zu können, auf ein Etwas beziehen, welches von der Affektion des Gemüths

schaften selbst aber sind nur Gemüthszustände. Empfindungen gehen nie auf Objekte, die von den Vorstellungen selbst verschieden wären; Erkenntnisse allemal. Die Materie der Empfindung hat nie eine extensive, sondern blos eine intensive Grösse; die Materie der Erkenntniss muss allemal etwas Extensives an sich haben. Denn selbst wenn eine Empfindung ein Objekt der Erkenntniss werden soll, so muss man sich wenigstens als eine Zeitlang dauernd d. h. extensiv vorstellen können. Selbst den Verstand, die Vernunft, die Einbildungskraft u. s. w. können wir nicht anders erkennen, als dass wir uns ihre Wirkungen in der Zeit und sie selbst als den beharrlichen Grund davon vorstellen.

*) Das Wort afficiren gehört auch unter die Wörter, woran man einen Anstoss gefunden hat. Ich nehme es gerade in der Bedeutung, wie es Herr Adjunkt Schmid in seinem Wörterbuche (N. Ausg.) erklärt. Es heisst so viel als eine Veränderung im Gemüthe oder im Bewusstseyn hervorbringen, machen, dass etwas darinne entsteht, was vorher nicht drinnen war. Meines Wissens hat afficere animum bei den Alten und Neuern nie etwas anders bedeutet. Uebrigens aber lässt sich die konkrete Affektion selbst durch nichts noch deutlicher machen, als dass man einen Versuch macht, und sich afficiren lässt.

müths deutlich unterſchiede, und von allen Menſchen Gegenſtand oder Objekt genennt wird, und die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes iſt eine Anſchauung. Wir bemerken aber ferner, daſs wir nicht nur die von unſerm Gemüthe verſchiedenen Objekte vermittelſt unſerer äuſſern Sinne anſchauen können, ſondern daſs wir auch ein Vermögen haben, die Veränderungen und Affektionen in uns anzuſchauen. Wir nennen die erſtern äuſsere, die letztern innere Anſchauungen. Ich gehe an einen von Schiffen und Menſchen wimmelnden Hafen. Der weite Ocean, die Bewegung der Schiffe, das Hin- und Herlaufen der Menſchen, die herausgeſchafften Waaren, das groſse Getümmel des Volks, das Schreien und Lärmen und eine Menge andrer Dinge afficiren mein Geſicht, Gehör und ſo weiter — ich erhalte äuſsere Anſchauungen. Ich leſe eine Geſchichte des Sklavenhandels, und dieſe Reihe von Vorſtellungen erzeugt eine Menge von Affekten in mir. Mitleiden und Verachtung, Abſcheu und Bewunderung wechſeln in mir. Aber während daſs dieſe Bewegungen in meinem Gemüthe vorfallen, kann ich oft noch auf dieſelben ſelbſt meine Aufmerkſamkeit insbeſondere richten und ſie unmittelbar zum Objekte meiner Vorſtellungen machen. Oft nehme ich mir vor, mein Gemüth zu belauſchen, wenn es von dergleichen Bewegungen überfallen wird, und wenn dieſe Empfindungen nicht ſo ſtark ſind; daſs ſie das Erkenntniſsvermögen unfähig machen, ſo gelingt mir es mein Gemüth ſelbſt

zu beschauen, und seine Zustände nicht blos zu empfinden, sondern sie auch unmittelbar zu erkennen. So kann ich auch auf mein Denken, Erkennen, Empfinden u. s. w. acht geben, und mir diese Handlungen unmittelbar vorstellen. Ich habe innre Anschauungen davon. Zu beiden Arten der Anschauungen gehört immer die unmittelbare Gegenwart des Gegenstandes, es sei derselbe nun eine Gemüthsbeschaffenheit, oder ein von der Gemüthsbeschaffenheit verschiedenes Ding. Also kann ich von dem Zorne auf keine andre Art eine Anschauung haben, als wenn ich so eben seine Wirkungen empfinde und diese Empfindung einen solchen Grund hat, daſs mein Anschauungsvermögen durch dieselbe gereizt wird, und sich denselben als ein Objekt vorstellet, und die Stadt Paris kann ich nicht anders anschauen, als wenn ich mit ihr in ein solches Verhältniſs gesetzt werde, daſs sie meine Sinne wirklich afficirt. Anschauungen sind daher auch jedesmal individuell, sie beziehen sich nur auf einen Gegenstand, der so groſs seyn, und so viel Mannichfaltigkeit enthalten kann, als das Anschauungsvermögen Fähigkeit hat, zu fassen. Jedoch sind es immer einzelne Gegenstände, auf welche sich die Anschauungen beziehen.

Aber wir haben auch Vorstellungen von den Gegenständen in ihrer Abwesenheit, wir haben Vorstellungen von Merkmalen, die mehrern Gegenständen gemein sind, und welche wir auf die Gegenstände der Anschauungen beziehen, ja wir haben Vorstellungen von Merkmalen, die wir auf Gegenstände

de

de beziehen, die wir nie durch Anſchauung erkannt haben, und nie erkennen werden. Da nun alle dieſe Arten der Vorſtellungen ſich auf beſtimmte Gegenſtände beziehen, ſo ſind ſie Erkenntniſſe; da aber durch ſie die Gegenſtände nicht unmittelbar vorgeſtellt ſind, ſondern ſich vermittelſt der Anſchauungen auf dieſelben beziehen, ſo ſind ſie mittelbare Erkenntniſſe. Dergleichen pflegt man gemeiniglich mit dem Namen der Begriffe (conceptus) zu bezeichnen. Sie haben alle das mit einander gemein, daſs ſie Vorſtellungen von Merkmalen ſind, die ſich auf Gegenſtände beziehen, oder deren Wirklichkeit man ſich in Gegenſtänden vorſtellte. Aber wir bemerken doch unter ihnen einen weſentlichen Unterſchied. Einige ſind bloſse Wiederholungen der Anſchauungen durch die Einbildungskraft. Es ſchwebt uns innerlich eine Nachahmung von dem angeſchaueten Gegenſtande vor, und wir ſind uns bewuſst, daſs dieſes ein Nachbild eines wirklichen Gegenſtandes iſt, oder daſs ſie ſich nach allen ihren Theilen auf ein gewiſſes Objekt bezieht, oder ſie beſtimmen doch ein Individuum und machen ein individuelles Bild aus. Wenn dieſe Begriffe heiſsen ſollen, ſo müſſen ſie wenigſtens Begriffe der Einbildungskraft genannt werden; ſie ſind ſämmtlich individuelle Vorſtellungen und eigentlich Anſchauungen der Einbildung. Ich beſehe eine Bibliothek, ein Naturalienkabinet, ich höre ein Koncert, ich befühle eine ebene Fläche, und ich kann in meinem Zimmer, auf meinen Spa-

tziergängen, diese Gegenstände nachbilden. Ich stelle mir den Bibliothekarius, die Ordnung in der Stellung der Bücher oder der Naturalien gerade so vor, wie ich sie mir in ihrer Gegenwart wirklich vorgestellt habe; ich kann mir genau vorstellen, wie eine ebne Fläche, eine Kugel, ein Würfel auf meine Hand wirkten, die Melodien, die ich im Koncert gehört habe, wiederholen sich mir sehr deutlich. Aber ich weiss, dass die Gegenstände dieser Vorstellungen jetzt nicht unmittelbar auf mich wirken, dass es also keine Anschauungen der Sinne sind, sondern, dass sie sich nur auf Anschauungen und vermittelst dieser auf wirkliche Gegenstände beziehen. Von dieser Natur meint Hume mit einigen Andern, wären alle Begriffe; Nachbilder der Anschauungen; welche die Einbildungskraft auf verschiedene Art trennen und zusammensetzen könnte, und die sich blos durch verschiedene Grade der Stärke unterschieden. Aber ohne uns hier schon auf die Prüfung dieser besondern Meinung, die mehr den Ursprung und die Erklärungsart der Begriffe, als ihr Daseyn betrifft, wollen wir uns zuerst durch innere Erfahrung belehren lassen. Wir bemerken nemlich auch eine grosse Menge allgemeiner abstrakter Begriffe in uns, das sind solche Vorstellungen, die nicht auf Ein, sondern auf mehrere Individua, auf mehrere Vorstellungen in der Phantasie und auf allgemeine Begriffe sich beziehen. Vorstellungen, die von den Nachbildungen der Anschauungen specifisch verschieden sind, und denen wir

wir in der Folge nur allein den Namen der Begriffe (ſenſu eminenti) beilegen wollen, weil jene blos durch die Einbildungskraft, dieſe aber durch den Verſtand erzeugt werden. In denſelben werden blos gewiſſe Merkmale gedacht, die mehrern Gegenſtänden gemein ſind, und deswegen heiſsen ſie allgemeine, und in ſofern dieſe Merkmale zuerſt von den Gegenſtänden abgeſondert ſind, werden ſie abſtrakte Begriffe genennt. Es würde überflüſſig ſeyn Beiſpiele hiervon zu geben, da ein jeder Begriffe von Gattungen und Arten kennt. Der Begriff eines Dreiecks enthält ſchlechterdings nichts weiter, als daſs es eine Figur ſey, welche durch drei Seiten eingeſchloſſen iſt. Ich kann dieſe Merkmale ſo abgeſondert denken, daſs ſich ſchlechterdings kein Bild irgend eines konkreten Dreiecks damit verknüpft, ſondern ich beſitze die Geſchicklichkeit, geſetzt ich hätte auch vorher noch nie ein konkretes Dreieck angeſchauet, vermittelſt dieſes Begriffs, jedes mir etwa vorkommende Dreieck wirklich zu erkennen, die Identität derer im Begriffe liegenden Merkmale, mit jeder mir vorkommenden Anſchauung eines Dreiecks wahrzunehmen. Allgemeine Begriffe ſind nichts anders, als ſolche Merkmale, wodurch wir auch Gegenſtände erkennen können, die wir noch gar nicht angeſchauet haben, und wir haben alſo vermittelſt dieſer Begriffe ſchon allemal eine gewiſſe Vorſtellung von den Dingen, wenn auch das Daſeyn der letztern uns ganz unbekannt, oder ihr

Nicht-

Nichtseyn gar gewiss ist. Das Daseyn dieser Begriffe bestätigt die Erfahrung auf das deutlichste. Ich habe keine Anschauung von einem sechsten Sinne, aber demohnerachtet habe ich einen ganz deutlichen Begriff davon, wiewol ich nicht einmal weiss, ob ein solcher Sinn, im Reiche der Wirklichkeit auch nur möglich ist. Ich weiss aber, dass ein sechster Sinn eine solche Fähigkeit des Gemüths seyn müsste, wodurch ich von den Gegenständen auf eine ganz neue, mir und allen übrigen Menschen unbekannte Art, Vorstellungen erhielt, oder wodurch ich Gegenstände oder doch Beziehungen der Gegenstände anschauete, die vermittelst meiner übrigen Sinne gar nicht angeschauet werden könnten. Nun kann ich zwar einen solchen Sinn in Konkreto nicht bestimmen, aber sobald er sich wirklich in mir äusserte, so würde ich ihn vermittelst dieses Begriffs wirklich erkennen, und sagen können: dieses ist ein sechster Sinn. Dass ich also einige Vorstellung von der Sache haben müsse, ist offenbar. Denn ich kann keinen Namen und keinen Begriff auf einen Gegenstand in der Anschauung beziehen, wenn ich nicht Identität der Merkmale in ihm anschaue. Aber wir wollen unsre Behauptung durch noch einen Fall bestätigen, der vielleicht noch einleuchtender ist. Ich setze nähmlich immer zum Voraus, dass man mir zugiebt, derjenige müsse einen Begriff von einer Sache haben, der, wenn er auch schon noch niemals eine Anschauung oder Impression davon gehabt hat,

den-

dennoch im Stande iſt, die Sache zu erkennen, ſo bald ihm die dem Begriffe entſprechende Anſchauung wirklich gegeben wird. Nun können in der That Blinde und Taubgebohrne Begriffe von Licht und Tönen erhalten, ob ſie gleich nie Anſchauungen davon gehabt haben, noch haben können d. h. ſie können mit ſolchen Vorſtellungen bekannt werden, wodurch es ihnen möglich iſt, das Licht und die Töne, wenn es ihnen möglich würde Anſchauungen davon zu erhalten, ſogleich zu benennen, und zu erkennen, daſs dieſes Anſchauungen der Art wären, wovon ſie ſchon vorher Begriffe gehabt haben. Man weiſs, daſs der ſo gut als blindgebohrne Profeſſor Saunderſon Vorleſungen über die Optik gehalten hat. Er muſste alſo ſchlechterdings Begriffe vom Sehen haben, ob ihm gleich die Fähigkeit ſelbſt zu ſehen d. h. die Anſchauungen des Sehens fehlten. Er konnte wiſſen, daſs das Auge auf eine eigenthümliche, ihm aber unbekannte Art, von einer gewiſſen, für ihn nicht empfindbaren Eigenſchaft der Materie afficirt würde; er konnte alle Geſetze wiſſen, nach welchen dieſes geſchieht, und konnte mithin die ganze Theorie des Sehens vortragen, ohne je ſelbſt geſehen zu haben. Laſſet uns den Fall ſetzen, Saunderſon habe auf einmal ſein Geſicht erhalten, ſo frage ich, ob man wol glaubt, daſs dieſer Mann ganz allein und blos ſeinem eignen Nachdenken überlaſſen, würde erkannt haben, daſs die neue Veränderung, die wir in ihm angenommen

haben

haben, dasjenige Sehen ſey, wovon er vorher einen Begriff gehabt, und daſs er alſo ſeinen vorher ganz leeren Begriff des Sehens auf dieſe ihm ganz neue Erſcheinung würde bezogen haben? Ich wenigſtens ſehe keinen Grund, weswegen man zweifeln ſollte, daſs dieſes wirklich würde geſchehen ſeyn. Denn er konnte wiſſen, daſs das Sehen eine Fähigkeit ſey, von den Gegenſtänden vermittelſt der Augen, ganz eigenthümliche, von den Vorſtellungen der übrigen Sinne ganz verſchiedene Vorſtellungen zu erhalten, und wenn er alſo nur geſunden Menſchenverſtand hatte, und ſubſumiren konnte, ſo muſste er auch ſeinen bisher ganz leeren Begriff des Sehens auf dieſe neue Art der Anſchauung, in welcher ſich jene Kriterien finden, beziehen; ja ich behaupte ferner, daſs er auch vermittelſt der Begriffe, die er in ſeinem blinden Zuſtande von dem Hellen, der Dämmerung, der Finſterniſs u. ſ. w. erhalten, die Gegenſtände dieſer Begriffe von ſelbſt würde aufgefunden, und ſie gerade ſo würde angewendet haben, wie alle andere von ihrer Geburt an ſehende Menſchen, daſs er bei dem Anblicke der Nacht die Finſterniſs, und bei dem Anblicke des Tages das Licht würde erkannt haben. Denn wenn er wuſste, daſs das Licht die Unterſcheidung mehrerer Gegenſtände durch das Auge möglich macht, und daſs die Finſterniſs dieſe Möglichkeit aufhebt, und eine Beraubung des Lichts iſt, ſo muſste er die Bedeutung ſeiner ihm bisher unverſtändlich geweſenen Begriffe finden, ſobald die Gegenſtände ſeinen Augen wirklich

lich vorkamen. Ein Blinder kann alſo in der That ſehr deutliche Begriffe von dem Lichte und deſſen Modifikationen haben, ob er gleich keine Anſchauungen davon hat. Hieraus iſt, wie mich dünkt, hinreichend klar, daſs Hume's Kardinalſatz, nach welchem er behauptete, daſs alle Begriffe bloſse Abdrücke und Kopien gewiſſer Impreſſionen wären, wenigſtens ſo ſchwankend und unbeſtimmt iſt, daſs er unmöglich den Grundſatz eines Syſtems abgeben kann. In der Folge hoffen wir das Wahre und Falſche in demſelben ganz deutlich vor Augen zu legen.

Aber wir müſſen jetzt noch einen andern Unterſchied unſrer Erkenntniſſe bemerken, der ſeinen Folgen nach ſehr wichtig iſt, und den wir ebenfalls durch einleuchtende Beiſpiele aus der Erfahrung vollkommen deutlich beweiſen können. Es ſind nemlich einige Erkenntniſſe ſowol Anſchauungen, als Begriffe, von der Beſchaffenheit, daſs die Vorſtellung ihre Merkmale erſt durch gewiſſe Empfindungen möglich werden, und daſs man ſie nur vermittelſt dieſer Empfindungen auf Gegenſtände beziehen kann, obgleich die Erkenntniſs jederzeit von der damit verknüpften Empfindung ſehr unterſchieden iſt. Eine elfenbeinerne Billiardkugel erregt in meinen Augen, und in meinem Gefühl gewiſſe Veränderungen, und dieſe Veränderungen machen zugleich, daſs ich mir einen Gegenſtand von weiſser Farbe, runder Geſtalt, u. ſ. w. vorſtelle. Denn ich lege alle dieſe Eigenſchaften gar nicht meiner Ge-

Gemüthsveränderung bei, sondern beziehe sie unmittelbar auf die Ursache dieser Gemüthsveränderung, d. h. auf. das Objekt, und ich kann von gewissen Merkmalen die Empfindungen angeben, durch welche ich die Vorstellungen auf das Objekt beziehe, oder sie als in demselben enthalten, vorstelle. Das Wachslicht, welches vor mir steht und mir leuchtet, giebt mir eine Vorstellung dieser Art. Ich unterscheide die weisse Farbe daran, von welcher ich dadurch eine Vorstellung erhalte, dass dieser Gegenstand mein Auge auf eine gewisse bestimmte Weise afficirt; und sobald diese Art der Empfindung da ist, so stelle ich mir die weisse Farbe in einem Gegenstande vor. Wenn ich es mit meinen Fingern befühle, so werde ich auf eine andre Art afficirt, und diese Empfindung macht, dass ich dem Gegenstande Härte oder Weiche beilege, dass ich ihn glatt oder rauh, rund oder spitzig, warm oder kalt u. s. w. nenne. Alle diese Merkmale lerne ich durch Empfindung kennen; aber es ist nicht blos Empfindung im Gemüthe, sondern ich verlege diese Merkmale sämmtlich in den Gegenstand, als etwas Reales, das nicht die Empfindung ist, sondern die Empfindung verursacht, oder ihr entspricht. Dergleichen Erkenntnisse, die sich vermittelst der Empfindung auf Gegenstände beziehen, oder zu denen man nicht anders gelangen kann, als durch Empfindung, heissen empirisch. Es giebt daher empirische Anschauungen, und empirische Begriffe. Beispiele der erstern Art sind alle äus-

sere

ſere Anſchauungen der Objekte der Sinnenwelt, die wir durch unſre fünf Sinne erlangen, und alle innere Anſchauungen, die wir von unſern Gemüthsbewegungen, Leidenſchaften, Luſt und Unluſt und allen Seelenwirkungen haben. Zu den letztern gehören alle diejenigen Begriffe, welche ſolche Merkmale enthalten, zu deren Erkenntniſs wir nicht anders, als durch Empfindung gelangen konnten, wie die Begriffe von Luſt und Unluſt, Thier, Körper und unzählig andre, deren Merkmale gröſstentheils ſo beſchaffen ſind, daſs ihnen etwas korreſpondirt, wovon man nur dadurch, daſs das Gemüth auf eine gewiſſe Weiſe afficirt wurde, eine Vorſtellung erhalten konnte.

Aber es giebt noch andre Erkenntniſſe, die ſolche Merkmale haben, von denen ſchlechterdings keine Empfindung angegeben werden kann, durch welche ſie ſich auf die Gegenſtände bezögen, und dieſe nennen wir reine Erkenntniſſe. Wir haben ebenfalls reine Anſchauungen und reine Begriffe. Als Beiſpiele reiner Anſchauungen führe ich die Vorſtellungen der geometriſchen Linien und Figuren, imgleichen der Zahlen an, wo niemand glauben wird, daſs einem Cirkel, oder einer geraden Linie, wie Hume ebenfalls bemerkt hat, ein Gegenſtand entſpreche, der empfunden werden könnte. Eben ſo wird niemand einen Sinn angeben können, wodurch er die Zahl Drey oder irgend eine andre erhielt. Denn das Zahlzeichen kann ich wol ſehen, den Ton der Glocke kann ich wohl

wol hören, aber die Zahl kann ich weder sehen noch hören, noch fühlen, und dennoch werden sowol Figuren als Zahlen wie Gegenstände vorgestellt, und ich habe unmittelbare Vorstellungen von diesen Gegenständen, also sind es Anschauungen und zwar reine Anschauungen. Der reinen Begriffe treffen wir eine grosse Menge in uns an. Die Begriffe des leeren Raums, Substanz, Möglichkeit, Ursache, Nothwendigkeit u. s. w. Den letztern Begriff erkennt Hume selbst für einen solchen, denn er erinnert ganz richtig, dass diesem Begriffe weder eine innere noch äussere Impression entspreche. Dass wir diese Begriffe wirklich haben, daran ist kein Zweifel, ob und wie sie aber Realität haben, soll die Folge lehren. Hier stellen wir sie blos so auf, wie wir sie in uns durch innere Erfahrung finden *).

Eini-

*) Ich habe nicht selten den Einwurf gehört, dass doch alle diese Vorstellungen im innern Sinne vorgestellt würden, und folglich so gut wie alle übrigen empirisch wären. Allein diesen Einwurf wird man sich selbst leicht heben können, wenn man nur einige Aufmerksamkeit auf die Erklärungen richtet. Der Aktus, wodurch das Gemüth die Vorstellung denkt, afficirt jederzeit den innern Sinn und wird also freilich allemal empirisch wahrgenommen, daher wir auch hier diese Begriffe alle empirisch wahrnehmen und sie so anführen, wie sie uns eben beifallen, aber dieses ist nicht gemeint, wenn von den empirischen und reinen Erkenntnissen die Rede ist, sondern ob die in den Erkenntnissen enthaltenen Merkmale, die man auf Ge-

Einige dieſer reinen Begriffe ſind von der Art, daſs wir ſie auf die Gegenſtände in der Sinnenwelt, die wir durch Erfahrung erkennen, beziehen, wie der Begriff der Subſtanz, der Urſach u. ſ. w. und dieſe ſollen reine Verſtandesbegriffe oder Notionen heiſsen; andre hingegen ſind ſo beſchaffen, daſs wir, vermittelſt unſrer Anſchauung, gar keinen Gegenſtand für ſie entdecken können, wie der Begriff von Gott, dem Unbedingten, der Seele, dem Einfachen u. ſ. w. dergleichen wollen wir reine Vernunftbegriffe oder Ideen nennen *).

Der

Gegenſtände bezieht, die von jenem Aktus ganz verſchieden ſind, durch Empfindungen, die von den Gegenſtänden verurſacht werden, erkannt ſind. So bedeutet z. E. der Begriff der Urſache ein ſolches Verhältniſs des einen Dinges zu dem andern, daſs es ſein Daſeyn jedesmal nothwendigerweiſe beſtimmt. Einer ſolchen objektiven Verknüpfung aber kann, wie Hume wohl eingeſehen hat, nichts in der Empfindung entſprechen. Wenn ich nun ſage: das Feuer iſt die Urſache des Schmelzens des Bleies, ſo hab ich zwar durch Empfindung eine Vorſtellung von den Objekten Feuer und dem geſchmolzenen Blei, aber daſs zwiſchen beiden Erſcheinungen ein ſolches Verhältniſs ſey, daſs die erſtere die letztere hervorbringen müſſe, weiſs ich nicht durch Empfindung. Daher iſt dieſer Begriff der Urſache rein.

*) Leibnitz und Wolf haben ſich um die Beſtimmung der verſchiedenen Grade der logiſchen Klarheit der Vorſtellungen verdient gemacht:

aber

Der allgemeine Titel, unter welchem alle bisher genannten Wirkungen des Gemüths ſtehen, iſt der Name der Vorſtellungen, der überhaupt, die allen thieriſchen Weſen eigenthümliche Eigenſchaft andeutet, ſich gewiſſer Gegenſtände bewuſst zu werden oder die Veränderungen ſeines Subjekts auf ein Objekt zu beziehen. Das Vorſtellen ſelbſt

aber

aber den objektiven Unterſchied der Vorſtellungen anzudeuten, iſt der Reichthum der Sprachen noch wenig benutzt worden, obgleich ein jeder, der Unterſuchungen dieſer Art anſtellt, das dringende Bedürfniſs paſſender Ausdrücke gar ſehr empfindet. Es iſt daher zu wünſchen, daſs die Pſychologen die vielen für ſynonim gehaltenen Ausdrücke, womit man die Produkte des Erkenntniſsvermögens zu bezeichnen pflegt, nach den Winken, welche der Sprachgebrauch ſchon giebt, unter die verſchiedenen Arten der Erkenntniſſe vertheilen, und für jede derſelben einen eignen Ausdruck beſtimmen. Man wird nicht in Abrede ſeyn, daſs der anerkannte groſse Denker Kant ein Recht habe, die wegen ihres ſynonymen Gebrauchs bisher unnütz geweſene Wörter zu beſtimmen, und ich finde ſeine Wortbeſtimmung ſo richtig und der Analogie und den Sachen ſo gemäſs, daſs ich ſie allen meinen Unterſuchungen zum Grunde gelegt habe. Es iſt mindeſtens ſehr unphiloſophiſch, ſo viele Synonima in einer Sprache zu laſſen. Indeſſen iſt die bisherige Unbeſtimmtheit in den Ausdrücken ein ſicheres Zeichen, daſs die Sachen noch wenig bearbeitet ſind. Andre Sprachen ſind hierinne nicht weiter, und

viel-

aber iſt etwas Gegebnes, und es läſst ſich ſo wenig ein allgemeiner Grund davon angeben, als von dem Bewegen; es läſst ſich blos wahrnehmen, daſs diejenigen Wirkungen, welche man Vorſtellungen nennt, von denen, welche Bewegungen heiſsen, in unſrer Vorſtellung ganz ungleichartig ſind.

Da

vielleicht nicht einmal ſo weit, als die unſrige gekommen. Es iſt ängſtlich anzuſehen, wie ſich die franzöſiſchen und engliſchen Weltweiſen quälen, wenn ſie über ähnliche Gegenſtände etwas ſagen wollen, und wie ſie die Unbeſtimmtheit ihrer Sprache verführt, zweideutige und nur halbwahre Behauptungen hinzuwerfen. Man wird in Hume mehr als eine Klage darüber gefunden haben. Er muſte ſich ſelbſt ein Wort beſtimmen (impreſſion), um nur die unmittelbare Vorſtellung ausdrücken zu können, und dennoch verführt ihn dieſer Ausdruck, den realen Unterſchied zwiſchen ſubjektiven und objektiven, unmittelbaren Vorſtellungen, zwiſchen Empfindungen und Anſchauungen zu verwechſeln. Die engliſchen Wörter perception, conception, impreſſion, notion, idea, thought u. ſ. w. werden mit einer unverzeihlichen Nachläſſigkeit auch von den beſten Schriftſtellern als gleichbedeutend gebraucht, und auch der um die philoſophiſche Sprache der Engländer ſo ſehr verdiente Locke konnte zur Beſtimmung derer Ausdrücke, welche auf den Inhalt gehn, ſehr wenig thun, weil er auf die Unterſuchung der Sachen ſelbſt, welche den Unterſchied der Ausdrücke fodern, gar nicht verfiel.

Da man nun gewohnt ist, die unbekannten Gründe des Handelns und Leidens Vermögen und Fähigkeiten zu nennen, so werden so viele verschiedene Vermögen und Fähigkeiten entstehen, als die Wirkungen verschieden sind, welche wir in uns wahrnehmen. So unterscheidet man also ein Vorstellungsvermögen, und dieses ist wiederum entweder eine Fähigkeit zu empfinden (Receptivität) oder ein Erkenntnissvermögen, und dieses entweder ein Vermögen der Anschauungen (Sinnlichkeit) oder ein Vermögen der Begriffe (Verstand) oder der Ideen (Vernunft). Alle diese Fähigkeiten und Vermögen können jedoch ganz allein durch ihre Wirkungen bestimmt werden, und sind uns übrigens ganz unbekannt.

Dritter Versuch
über
den Ursprung oder die Möglichkeit der menschlichen Erkenntniss.

Erster Abschnitt.

Einleitung.

Die Frage über den Ursprung der Erkenntniss kann, so wie die über den Ursprung der Körper einen geographischen, einen historischen und einen chymischen Sinn haben. Oft will man

man nur wiſſen, wenn man frägt, wie dieſe oder jene Pflanze erzeugt werde, was ſie für ein Klima und Boden erfodere, wie ſie nach und nach an einen fremden Himmelsſtrich gewöhnt werden könne, oder in welcher Zeitfolge ſich ihr Geſchlecht über den Erdboden ausgebreitet habe. Ein andermal verlangt man zu erfahren, was ſie als Saamenkorn, als Keim, als Stamm, als Baum und ſo weiter für eine Geſtalt habe, und wie ſie aus einer Form in die andere übergehe. Endlich kann auch die Frage die Grundſtoffe angehen, und eine Scheidung der letzten gegebenen Principien der Körper verlangen. In Anſehung der Körper ſind dieſe Geſchäfte gänzlich von einander getheilt. Das erſte gehört für den geographiſchen Beſchreiber der Körper; das zweite iſt eine Arbeit für die Naturgeſchichte, und die Auflöſung und Trennung der Materie in ihre letzten Beſtandtheile, und die Art und Weiſe ihrer Konſtruktion lehrt die Chymie.

Daſs man dieſe Geſchäfte in Anſehung der menſchlichen Erkenntniſs noch nicht ſo ſorgfältig getrennt hat, ſcheint mir ein Beweis von den geringen Fortſchritten in der Wiſſenſchaft über dieſelbe zu ſeyn, und die Verwechſelung des verſchiedenen Sinnes der Frage über den Urſprung der Vorſtellungen hat vielleicht einzig und allein zu den quälenden Misverſtändniſſen, und unfruchtbaren Streitigkeiten Anlaſs gegeben, welche ſonſt alle Theorien ſo ekelhaft machen. Es iſt daher zu hoffen, daſs viele derſelben werden können verhütet

werden, wenn man den verſchiedenen Sinn dieſer Frage mehr auseinander ſetzt, und die oft entgegengeſetzten Methoden angiebt, nach welchen die Auflöſung dieſer ſo verſchiedenen Probleme verſucht werden muſs. Wer nach einem chymiſchen Verfahren beſtimmen wollte, welche Veränderungen eine Pflanze in ihrem kontinuirlichen Wachsthume erfahren hätte, würde eben ſo wenig ſeinen Zweck erreichen können, als ein andrer, der aus den Beobachtungen der Naturgeſchichte dieſer Pflanze diejenigen Beſtandtheile angeben wollte, die nur eine chymiſche Zerlegung entdecken kann. Man kann ſagen, daſs mit der richtigen Methode die Hälfte der Wiſſenſchaft ſchon gefunden ſey, denn die Fälle ſind im Reiche der Gelehrſamkeit nicht ſelten, daſs die Unwiſſenheit der Behandlungsart eine Wiſſenſchaft viele Jahrhunderte in ihrer Kindheit aufgehalten hat. Laſſet uns daher zuvor das Geſchäft, welches wir zu unternehmen gedenken, genau beſtimmen, und den Weg vorzeichnen, auf welchen es nach unſrer Meinung allein zu beenden iſt. Vielleicht gelingt es uns, auf dieſe Art den Grund zu einem Gebäude zu legen, von welchem die Ausſichten der Menſchen eben ſo ſicher als erfreulich ſind, vielleicht ſind wir ſo glücklich, andre Philoſophen dahin zu vermögen, daſs ſie aus Ueberzeugung einen Theil ihrer Behauptungen, welche den Miſsverſtand beförderten, aufgeben, und gemeinſchaftlich mit uns auf einem Boden bauen, welcher ſeinem Umfange und ſeiner unendli-

chen Fruchtbarkeit nach, keinen Anbauer, ſo viel ihrer auch ſeyn mögen, unbefriediget läſst.

Wenn ich nun die Frage über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſs erwäge, ſo kann ſie in der oben angegebnen dreifachen Rückſicht alſo ausgedrückt werden: 1) Wie haben ſich die mannigfaltigen Erkenntniſſe auf der Erde unter dem Menſchengeſchlechte nach und nach ausgebreitet, und bei welchen Gelegenheiten, Veranlaſſungen und Zufällen ſind ſie entſtanden? Dieſes muſs aus der Geſchichte der Kultur des menſchlichen Geiſtes beantwortet werden, und die vorhandenen Schriften über dieſen Gegenſtand enthalten vortreffliche Beiträge zur Entwickelung dieſer Materie. Die Frage iſt geographiſch. 2) Durch welche Kräfte iſt der Menſch zu ſeinen gegenwärtigen Kenntniſſen gelangt, und in welcher Ordnung und Maaſse entwickeln ſich dieſelben in der menſchlichen Natur? Dieſe Frage iſt pſychologiſch. Um ſie zu beantworten, muſs zuerſt eine Naturbeſchreibung des menſchlichen Erkenntniſsvermögens und derer Bedingungen, unter welchen es ſich in uns wirkſam beweiſen kann, geliefert werden, ſo wie uns die Erfahrung mit demſelben bekannt gemacht hat. Sodann muſs gezeigt werden, wie der Stoff der Erkenntniſs urſprünglich gegeben, wie er von den verſchiedenen Erkenntniſskräften bearbeitet und, wie dadurch neuer Stoff erzeugt werde, und wie mannigfaltig er unter dieſer Bearbeitung erſcheine, wie anfangs ſinnliche Er-

kenntnifs entftehe, wie Begriffe abgefondert, allgemeine Regeln gebildet werden und fo weiter. Die Philofophen der neuern Zeiten haben fich vornähmlich um diefe Aufgabe verdient gemacht. Des Cartes, Locke's, Hume's, Condillac's, Bonnets, Wolf's und vieler noch lebender Gelehrten Schriften find voll treffender Bemerkungen über diefen Gegenftand. Endlich aber können auch 3) die letzten Beftandtheile der menfchlichen Erkenntnifs gemeint feyn, und die Frage kann fo viel bedeuten, als welche Stücke müffen fich nothwendigerweife in alle dem finden, was Erkenntnifs heifst, oder welches find gleichfam die Elemente aller Erkenntnifs; wie ift Erkenntnifs überhaupt möglich? Diefe Frage ift allein metaphyfifch, und ihre Auflöfung mufs auf einem ganz andern Wege gefucht werden, als die Auflöfung der beiden erftern. Bisher ift in Abficht ihrer noch fehr wenig gefchehen, weil man fich entweder eingebildet hat, fie mit der zweiten zugleich aufgelöfst zu haben, oder weil man fie nicht für wichtig genug hielt, um fich in fo tieffinnige Erörterungen, als ihre Beantwortung erheifcht, einzulaffen, oder endlich, weil man es für unmöglich hielt, eine befriedigende Antwort derfelben zu geben. Demohnerachtet mufs eine richtige und allgemeingültige Auflöfung diefer Frage nothwendig vorhergehen, ehe man daran denken kann, die Grenzen der menfchlichen Erkenntnifs genau und gewifs zu beftimmen, als wovon doch die

Ent-

Entfcheidung der allerwichtigften Aufgaben in der Philofophie abhängt. Die Vernachläffigung oder die falfche Auflöfung diefer Frage mufs daher allemal unrichtige Grenzbeftimmungen nach fich ziehen, die bald zu weit, bald zu eng gefetzt, bald ganz unbeftimmt gelaffen werden, woraus fruchtlofe Bemühungen und grofse Verwirrungen in dem Reiche der Wiffenfchaften und befonders in dem Gebiete der Weltweisheit entfpringen. Ja man kann fagen, dafs keine einzige Frage in der Metaphyfik vorkomme, deren Entfcheidung nicht faft ganz allein von der Aufklärung der von uns vorgelegten Aufgabe abhange, fo dafs alfo in der ganzen Metaphyfik nothwendig deräfonnirt werden mufs, fo lange man die Unterfuchung über den Urfprung oder die Möglichkeit der Erkenntnifs nicht zur allgemeinen Befriedigung der Vernunft vollendet hat. Bis dahin müffen alfo alle metaphyfifchen Entfcheidungen ohne Ausnahme verfchoben werden. Der gegenwärtige Verfuch hat allein eine folche Trennung der Theile der menfchlichen Erkenntnifs in ihre letzten Elemente zur Abficht, und Hume konnte bei feiner Abhandlung über den Urfprung der Begriffe nichts anders im Sinne haben, da er fein ganzes Syftem auf diefen Theil feines Werks gründet.

Die Wichtigkeit der Entdeckung der letzten Erkenntnifsgründe fcheint mir übrigens fehr einleuchtend zu feyn. Denn fo wie, wenn man einmal die letzten Grundftoffe der Materie erkannt hat,

fo-

sogleich zu entscheiden ist, ob ein Gegenstand als Materie möglich sey, oder nicht; so muss sich auch aus den Elementen der menschlichen Erkenntniss urtheilen lassen, ob ein Gegenstand für uns erkennbar sey, oder nicht. So viel sich entdecken läſst, sind die Philosophen von jeher in der Untersuchung über den Urstoff der menschlichen Erkenntniss in zwei grosse Partheien zerfallen, deren jede wiederum mancherlei Abweichungen erlitten hat. Einige glaubten, die letzten Elemente aller Erkenntniss wären in der Empfindung, oder in dem, was der Empfindung entspricht, anzutreffen; Andre urtheilten, es läge ein Theil dieser Elemente (das Allgemeine und Absolutnothwendige derselben) in der Natur des Gemüths. Leibnitz vertheidigte die letztere Meinung unter den Neuern am glücklichsten; Locke, Hume und fast alle französische und englische Weltweise neuerer Zeit schlugen sich auf die Seite der erstern. Vielleicht wichen sie nur deswegen von einander ab, weil sie der Mangel deutlicher Erörterungen hinderte, sich selbst gehörig zu verstehen. Es ist in der Philosophie ein sehr gewöhnlicher Fall, dass sich die Meinungen nur zu widersprechen scheinen, und dass sie genau besehen, alles scheinbaren und wirklichen Widerstreites ungeachtet, dennoch sämtlich etwas Wahres enthalten, so, dass sie sich oft durch geringe Einschränkungen vereinigen lassen. Der Haupteinwurf, der Leibnitzen entgegensteht, ist: Wenn das Allgemeine und Nothwendige der Erkenntnisse im Ge-

Gemüthe liegt, wie können wir uns überzeugen, daſs es auch in den Dingen gegründet ſey, welches doch zur Wahrheit der Erkenntniſſe gehört? — Ein Einwurf, den dieſer groſse Mann ſelbſt mit allen ſeinen ſcharfſinnigen Nachfolgern nur durch Hypotheſen zu heben wuſste, welche, wenn es auf Rechtfertigung des Nothwendigen und Allgemeinen ankömmt, nie befriedigend ſeyn können. Locken aber drückte auf der andern Seite eine nicht minder groſse Schwierigkeit. Wenn zuletzt alles in den ſinnlichen Eindrücken gegründet iſt, konnte man ihm entgegenſetzen; was haben wir alsdann für ein Recht, unſern Erkenntniſſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zuzuſchreiben? Die Reflexion, zu welcher Locke ſeine Zuflucht nahm, kann ihn doch nie über das Gebiet der wirklichen Erfahrung hinaus bringen, und ihm alſo nicht einmal einen Begriff von den Bedingungen einer möglichen Erfahrung zuführen, da ſie ſelbſt nichts als Empfindungsvorſtellungen zum Objekte haben kann. Beide aber konnten ohne groſse Schwierigkeiten keinen Grund für die Realität der Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände finden. Zwar erdachte Leibnitz ein Syſtem, wodurch er nicht nur zu überſinnlichen Gegenſtänden gelangte, ſondern das ihm auch ſelbſt in dem Sinnlichen das Ueberſinnliche zu entdecken ſchien; aber das Willkührliche, welches ihm zur Grundlage diente, konnte ihm weder

der einen ausgebreiteten und daurenden, noch gründlichen und festen Beifall verschaffen. Locke aber fiel, indem er die systematische Form floh, in den Fehler der Inkonsequenz, und seinen Principien ungetreu, stellte er Sätze auf, in deren Beweisen ihm die gute Meinung sehr zu Hülfe kam, die man sowol von den Behauptungen selbst, als von seinem Scharfsinne hatte. Hume nahm die Lockischen Grundsätze, in Absicht auf den Ursprung der Erkenntnisse, als wahr an, und glaubte den Beweis dazu, so wie jener in der Erfahrung anzutreffen. Aber er überlies sich ungescheut allen Folgen, die mit diesen Principien zusammenhängen. Er griff vermittelst dieser Principien nicht nur die Realität aller übersinnlichen Erkenntnifs an; sondern suchte auch die Nichtigkeit der Gründe für die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erkenntnissen darzuthun. Ist ihm aber dieses einmal eingestanden, so wird die Vernunft durch sich selbst in die schwindelnden Höhen des trostlosen Skepticismus getrieben, wo sie unvermeidlich scheitert, und dem ungewissen Steuer der taumelnden Phantasie überlassen, der blinden Gewohnheit ewig folgen muss.

Vielleicht war es blos der Mangel der Methode, welcher die Entdeckung der letzten Bestandtheile der menschlichen Erkenntnifs verhinderte, indem man bisher fast nur Data suchte und sie beschrieb, und also durch eine Naturbeschreibung der Seele die letzten Quellen der Erkenntnifs zu finden hofte, da man

man hingegen eine ſorgfältige Zergliederung dieſer gefundenen Theile nur rhapſodiſtiſch betrieben, und keine ſonderliche Mühe darauf verwendet hat. Wir wollen daher mit den menſchlichen Erkenntniſsvermögen chymiſch verfahren, und es wird blos darauf ankommen, ob wir die rechten Scheidungsmittel ausfindig gemacht haben, um die allgemeinen Grundbeſtandtheile aller Erkenntniſſe dem Auge des Verſtandes ſo darzulegen, daſs er ſie leicht als ſolche erkennen kann.

Allein es möchten vielleicht Einige glauben, daſs dieſe Methode auf die Wirkungen des menſchlichen Gemüths gar nicht anzuwenden ſey, und daher unſre ganze Unternehmung ſchon zum voraus als fruchtlos und unausführbar verwerfen. Daher müſſen wir uns zuerſt ausführlicher über die Art und Weiſe, wie wir die Erkenntniſs zu zergliedern gedenken, erklären, und dadurch die Möglichkeit eines ſolchen Verfahrens darthun, und ſodann gewiſſe Geſetze entwerfen, die uns in unſern Nachforſchungen leiten, damit wir die Gegenſtände, welche zu unſrer Abſicht brauchbar ſind, nach vorausbeſtimmten Kennzeichen auffinden können.

Es iſt nähmlich ein Faktum, wovon ſich jedermann, alle Augenblicke, wo er ſeiner Sinne und ſeines Verſtandes mächtig iſt, überzeugen kann, daſs wir die Erkenntniſſe von den Objekten, die erkannt werden, unterſcheiden, und daſs die Erkenntniſſe ſelbſt wiederum Objekte der Erkenntniſſe werden können, und ſo wie wir Körper auflö-

lösen und wieder zusammensetzen können, so können wir auch Vorstellungen trennen und verbinden, und ihre wesentlichen und zufälligen Theile unterscheiden. Der Mensch kann sich selbst zum Gegenstande seines Nachdenkens machen, er kann sich seiner eignen Handlungen, Begriffe u. s. w. bewusst werden, kann sie ihren Merkmalen und Bestandtheilen nach zergliedern, sie aufs neue verbinden, er kann urtheilen, welche Merkmale und Bestandtheile die Erkenntniss aufheben und zerrütten, und welche zu ihrer Möglichkeit gehören. Dieses ist in keinem Falle so gewiss, als bei unsern Erkenntnissen. Denn da dieses Gegenstände sind, die sich ihrer Natur nach ganz und gar im Bewusstseyn befinden müssen, so kann dasjenige, was gar nicht im Bewusstseyn ist und seyn kann, nie ein Bestandtheil der Erkenntniss seyn, und die Hofnung, die Elemente der Erkenntnisse aufzufinden, muss daher wo nicht grösser, doch gewiss der Hofnung, derjenigen gleich seyn, welche die Elemente der Körper aufsuchen. Wenn wir anders eine Geschicklichkeit haben, das was im Bewusstseyn ist, zu trennen und zu zergliedern, und das Vermögen zu beurtheilen, welche Theile eine Erkenntniss bestimmen, so müssen wir auch im Stande seyn, die Grundbestandtheile der Erkenntniss aufzufinden. Denn wir suchen ja nicht die Ursachen zu entdecken und zu bestimmen, wodurch Erkenntnisse gewirkt werden, sondern nur die Bestandtheile, in welche Erkenntnisse überhaupt sich auflösen. Im ersten

ſten Falle müſsten wir die Natur des Subjekts, dem das Erkenntniſsvermögen inhärirt, und der Objekte, wodurch auf das Subjekt gewirkt, und Erkenntniſſe erzeugt werden, unterſuchen, ein ſchweres und vielleicht mit unſern Kräften nie zu vollendendes Geſchäft, welches die empiriſche Phychologie bisher (freilich nur ſehr ſtümperhaft) betrieben hat; da hingegen unſre gegenwärtige Unternehmung ſehr eingeſchränkt iſt, indem wir uns gar nicht um die von der Erkenntniſs ſelbſt gar ſehr verſchiedenen Urſachen der Erkenntniſs, und um die Art und Weiſe ihrer Hervorbringung, ſondern allein um ihre Beſtandtheile und um das, was mit dieſen Beſtandtheilen nothwendigerweiſe zuſammenhängt, bekümmern, welches alles lediglich in den Erkenntniſſen ſelbſt, folglich in dem was man weiſs, und was im Bewuſstſeyn Klarheit hat, anzutreffen ſeyn muſs, demnach wird man wol die Möglichkeit der Unternehmung nicht mehr bezweifeln können. Die Ausbeute wird freilich hier, wo wir uns blos in den engen Raum eines Begriffs einſchlieſsen, nicht ſo reichlich ausfallen, als wo wir uns dem unendlichen Gebiete der Erfahrung überlaſſen, das unſer Bewuſstſeyn unaufhörlich mit neuen Gegenſtänden verſehen kann. Aber dafür können wir auch dort auf eine gänzliche Vollendung des Geſchäfts hoffen, an welche hier nie zu denken iſt. Was nun zweitens die Kriterien der Elemente der Erkenntniſſe ſelbſt anbetrifft; ſo werden, wie ich glaube, folgende Punkte hinreichend ſeyn, ſowol

uns

uns felbft in der Nachforfchung, als auch die Lefer in der Beurtheilung zu leiten:

1. Diejenigen Theile der Erkenntnifs find die Elemente derfelben, durch deffen Aufhebung die Erkenntnifs felbft aufgehoben wird.

2. Die Elemente unfrer Erkenntniffe müffen fchlechterdings in den Erkenntniffen felbft anzutreffen feyn, und zwar fo fern es die allgemeinen Elemente find, in allen Erkenntniffen. Denn fo wie die Elemente der Materie in der Materie felbft find, fo müffen auch die Elemente der Erkenntniffe in den Erkenntniffen feyn.

3. Die Urfache diefer Elemente, die kein Beftandtheil der Erkenntnifs ift, ift kein Element, und wenn fie alfo auch gleich nicht zu erkennen und zu beftimmen ift, fo können doch die Elemente erkannt werden. Wir können das Feuer erkennen, welches durch Phosphorus verurfacht ift, ohne die geringfte Vorftellung von dem Phosphorus, als der Urfache diefes Feuers zu haben, und fo wenig überhaupt jede Urfach ein Beftandtheil ihrer Wirkung ift, fo wenig kann die Urfache der Elemente der Erkenntniffe felbft ein Element feyn.

4. Da alle Erkenntniffe im Bewufstfeyn find, und in demfelben zergliedert werden können, fo können auch die Elemente unfrer Erkenntniffe fchlechterdings nirgends, als im Bewufstfeyn anzutreffen feyn, obgleich die Urfachen, wodurch diefe Elemente ihre Wirklichkeit erhalten, aufser dem Bewufstfeyn vorhanden feyn können.

5. Die

5. Die Elemente ſelbſt ſind keine Erkenntniſſe, ſondern aus ihrer Verbindung entſtehen erſt Erkenntniſſe. Aber ſie können Objekte der Erkenntniſſe werden. Denn Objekte der Erkenntniſſe ſind nicht Erkenntniſſe ſelbſt, ſondern die Vorſtellungen beſtimmter Objekte ſind Erkenntniſſe.

Nach dieſer Vorbereitung werfe ich zuerſt einen Blick auf das Humiſche Syſtem, und zwar auf den Kardinalſatz deſſelben, nach welchem er behauptet, daſs alle Erkenntniſſe ſich zuletzt in Impreſſionen endigten. Wenn Hume aus dieſem Satze diejenigen Schlüſſe ziehen will, die er wirklich daraus zieht; ſo kann er keinen andern Sinn haben, als daſs die Impreſſionen wirklich die letzten Beſtandtheile oder die Elemente aller Erkenntniſſe wären, ſo weit wir dieſelbigen erkennen könnten. Ich werfe alſo hier nur vorläufig die Frage auf: Sind Hume's Impreſſionen wirkliche Elemente der Erkenntniſſe? Ich finde aber gar bald, daſs kein einziges der oben angegebenen Kriterien der Elemente darauf paſſe. Denn Hume verſteht unter Impreſſionen empiriſche Anſchauungen, folglich ſelbſt Erkenntniſſe, welche niemals Elemente der Erkenntniſſe ſeyn können; eine weitere Zergliederung hielt er für unmöglich. Sodann habe ich ſchon oben wirkliche Beiſpiele von ſolchen Begriffen gegeben, denen ſchlechterdings nichts in der Empfindung entſpricht, und alſo eine Thatſache gerade, ſo wie es Hume ſelbſt fodert, ſeiner

allge-

allgemeinen Behauptung entgegen gestellt. Wenn es mir daher um das Streiten zu thun wäre, so hätte ich schon Grund genug, das ganze Humische System zu verwerfen, und alle einzelne Zweige desselben für kraftlose Auswüchse zu erklären, die von selbst zerfallen müfsten, weil sie ohne Wurzel sind, wie die Blüthen einer Blume, die im Wasserglase genährt werden. Ich hätte zu diesem Zwecke schon genug gethan, wenn ich auch nur das Grundprincip wankend gemacht, und nicht aufzulösende Zweifel dagegen erregt hätte. Es sollte mir auf diese Art gewifs nicht fehlen, den Streit wenigstens in eine ewige Länge zu ziehen. Ich dürfte nur fodern die Impressionen anzuführen, die allen denen Begriffen entsprechen, denen das Prädikat der Nothwendigkeit anhängt, und deren es weit mehr giebt, als der brittische Philosoph ahndete, ich dürfte ihm nur eine Deduktion der mathematischen Sätze abfodern, und mich in Ansehung seiner Beweise und seiner schon geführten Deduktionen auf das non liquet berufen; ich dürfte nur eine neue Deduktion des Begriffs der objektiven Nothwendigkeit fodern, denn dieser Begriff ist doch wenigstens da, weil sonst gar nicht darüber disputirt werden könnte, und wenn auch diese objektive Nothwendigkeit nur in der Einbildung ist; so entsteht doch wiederum die Frage, wie der Begriff davon in die Einbildung kommen kann, da so etwas gar nicht wirklich seyn soll. Aber ich thue auf alle diese Vortheile Verzicht, da ich wohl einsehe, dafs

alles

alles dieſes nur den Streit vermehren und zu keiner Entſcheidung bringen würde. Der gegenwärtige Verſuch geht vielmehr dahin, in facto zu beweiſen, 1) daſs die Elemente der Erkenntniſs wirklich erkennbar ſind, denn ſie ſollen ſelbſt dargeſtellt werden; 2) daſs einige dieſer Elemente ſo beſchaffen ſind, daſs ihnen ſchlechterdings nichts in der Empfindung entſprechen kann. Wenn dieſe beiden Sätze vollſtändig erwieſen ſind, ſo ſtürzt das Humiſche Princip von ſelbſt. Wir werden hierbei Gelegenheit nehmen das Wahre in dem Humiſchen Grundſatze aufzudecken, und den Grund zu zeigen, wie ein ſo ſcharfer und unpartheiiſcher Denker ſo leicht ſeinem in gewiſſer Rückſicht wahren Satze einen falſchen Sinn unterlegen konnte.

Zweiter Abſchnitt.

Von den Elementen der Vorſtellungen.

Das Vorſtellen iſt eine Handlung, die wir unmittelbar bei allen Empfindungen und Erkenntniſſen, es mögen nun Anſchauungen oder Begriffe ſeyn, wahrnehmen können; ſie iſt allenthalben einerlei, und der Begriff davon läſst ſich alſo von jeder Handlung des Vorſtellungsvermögens abziehen, und was daher von einer Vorſtellung überhaupt gilt, muſs von allen wirklichen und möglichen Vorſtellungen gelten, denn wenn diejenigen Merkmale

le

le nicht in denselben angetroffen würden, die der Vorstellung überhaupt zukommen, so würden es keine Vorstellungen seyn. Nun nehmen wir wahr, dass die Vorstellung überhaupt eine Handlung des Gemüths sey, die durch das Vorstellende, welches Subjekt heisst, und das Vorgestellte oder das Objekt, gewirkt wird. Bei jeder Vorstellung können und müssen wir, wenn wir sie zum Gegenstande der Reflexion machen, das Vorstellende und das Vorgestellte unterscheiden. Eine Vorstellung, bei welcher sich dieses durch keinen Verstand unterscheiden liesse, würde gar keine Vorstellung seyn. Ich empfinde Schmerzen. Hier unterscheide ich das Subjekt, mein Ich, welches empfindet, und das Objekt, die besondere Art der Modifikation meines Ichs. Ich erkenne, dass die Ursache dieser Schmerzen ein Stein in der Blase sey. In dieser Erkenntniss unterscheide ich ebenfalls das Subjekt, welches erkennt — mein Selbst, und das Vorgestellte oder hier das erkannte Objekt, den Stein, und so ins Unendliche. Von dem Subjekte kenne ich aber nichts, als eine Wirkung, dass es vorstellt, und von dem Objekte ebenfalls nichts, als eine Wirkung, dass es vorgestellt wird. Was sie übrigens ohne Rücksicht auf diese Wirkung seyn mögen, ob sie in ihrem mir unbekannten Grunde, ohne Beziehung auf meine Vorstellung einerlei oder verschieden sind, davon weiss ich nichts. Ich weiss nur soviel ganz gewiss, dass ich durch den Verstand gezwungen bin, in meiner Vorstel-

ſtellung der Vorſtellung (aber nicht allemal in der Vorſtellung) das Vorſtellende von dem Vorgeſtellten, das Subjekt von dem Objekte zu unterſcheiden. Indeſſen iſt weder das Subjekt, noch das Objekt, noch beide zuſammen genommen die Vorſtellung, ſondern die Vorſtellung iſt ein Verhältniſs*) zwi-

*) Ich muſs hier ein für allemal die Anmerkung machen, daſs Verhältniſſe auch wirkliche Dinge ſeyn können, und daſs ein jedes Ding, welches nur allein durch die Konkurrenz zweier wirkenden Urſachen beſtehen kann, allemal ein Verhältniſs iſt. Reale Verhältniſſe ſind alſo nichts anders, als eine Art von Wirkungen, welche nur allein durch zwei oder mehrere Urſachen als möglich gedacht werden können. So iſt die Vorſtellung des Lichts die Vorſtellung eines Verhältniſſes, welches nur durch eine gewiſſe Art von Materie und eine gewiſſe ſubjektive Beſchaffenheit des äuſsern Sinnes hervorgebracht wird, die Vorſtellung der Einbildungen die Vorſtellung eines Verhältniſſes, das durch die Einwirkung einer gewiſſen beſondern Eigenſchaft unſres Gemüths auf die durch Eindrücke empfangenen Vorſtellungen entſteht u. ſ. w. Wer auch gleich keine Erkenntniſs von der Urſache des Lichts und dem Subjekte hätte, welches die Lichteindrücke empfängt, könnte doch eine deutliche Vorſtellung des Lichts haben. Wir haben Vorſtellungen von der Bewegung, von magnetiſchen und elektriſchen Erſcheinungen und von unzählig vielen andern Dingen, deren Gründe uns ganz unbekannt ſind, ob wir gleich

zwischen dem Subjekte und Objekte, so wie die Bewegung ein Verhältniss zwischen dem Bewegenden und Bewegten ist. Dieses Verhältniss kann man genau zergliedern und vollständig bestimmen, d. h. die Bestandtheile und Arten des allgemeinen Begriffs der Vorstellung aufsuchen, ohne das Subjekt und Objekt näher zu bestimmen, als sie selbst durch ihre Wirkungen in den Vorstellungen bestimmt werden.

Wenn also die Vorstellung als eine Wirkung des Subjekts und des Objekts angesehen werden muss, so frage ich, welches ist in derselben im Allgemeinen und allemal Wirkung des Subjekts, und was gehört dem Objekte zu? Nun finde ich, dass das Vorstellen allemal eine Handlung des Subjekts sey, wodurch Etwas im Bewusstseyn aufgenommen, und vereiniget oder verbunden wird.*) Ich sehe also, dass

gleich von ihrer Wirklichkeit fest überzeugt sind, und sie mit Namen bezeichnen, die eigentlich nichts, als ihre Wirkungen bedeuten, und nur im Allgemeinen auf etwas Unbekanntes und Problematisches hinweisen, welches als Grund gedacht werden soll. Die vielen Arten der Kräfte können eine grosse Anzahl Beispiele hierzu geben. Dieses hat auch Lambert bemerkt.

*) Man glaube ja nicht, dass hier Definitionen gegeben werden sollen. Denn diese halten wir in Ansehung solcher einfachen Wirkungen, wie das Vorstellen, Wollen, Bewegen u. s. w. ist, für

daſs dem Subjekte die Handlung des Aufnehmens, des Verbindens oder des Vorſtellens ſelbſt, dem Objekte aber das Etwas, welches im Bewuſstſeyn aufgenommen und verbunden wird, zugehört. Der unbekannte Grund des Vorſtellens, der im Subjekte gedacht wird, heiſst das Vorſtellungsvermögen. Dasjenige, was im Bewuſstſeyn vorgeſtellt, aber nicht durch die Handlung des Vorſtellens ſelbſt hervorgebracht wird, heiſst das Gegebene. Das Etwas in der Vorſtellung iſt alſo allemal dem Subjekte gegeben, und wird dem Objekte beigemeſſen, die Einheit in dieſem Etwas iſt aber allemal hervorgebracht, und gehört ihrem Grunde nach, dem Subjekte zu. Hieraus flieſst alſo, daſs ſich in jeder Vorſtellung zwei Stücke müſſen unterſcheiden laſſen, welche die Elemente derſelben ausmachen, und ohne welche keine Vorſtellung als möglich gedacht werden kann. Dieſe ſind 1: das Gegebene und 2. die Einheit, oder die Verbindung im Bewuſstſeyn. Es iſt auch leicht, dieſes bei allen Empfindungen, Anſchauungen, Begriffen und Urtheilen zu unterſcheiden. Denn in jeder Empfindung iſt das Gegebene die Modifikation des Subjekts und die Einheit die Wahrnehmung dieſer beſondern

für unthunlich und ganz unmöglich. Unſer Zweck iſt blos die Merkmale von den Sachen anzugeben, deren Wahrheit ein jeder, der einigermaſsen über ſich ſelbſt reflektiren kann, in ſeinen eignen Vorſtellungen antreffen muſs.

Befchaffenheit. Fehlte eins von beiden, fo wäre keine Empfindung möglich; beide machen nur durch ihre Vereinigung Empfindung aus. In der Anfchauung ift das Mannigfaltige, was aufser und neben einander ift, das Gegebene, die Art ihrer Verbindung aber, die Einheit in demfelben. In den Begriffen find die Merkmale das Gegebene, und die Art ihrer Verbindung die Einheit u. f. w. Man kann nach der Analogie das Gegebene die Materie, die nothwendigen Bedingungen aber, unter welchen diefes Gegebene vorgeftellt werden kann, die Form der Vorftellungen nennen. Materie und Form find alfo wefentliche Grundbeftandtheile, d. h. Elemente aller Vorftellungen. Durch die blofse Vergleichung diefer Begriffe läfst fich fchon eine nähere Beftimmung des Gegebenen erkennen. Das Gegebene foll nemlich verbunden werden. Nun läfst fich aber nichts verbinden, was nicht Vieles, und zur Verbindung gefchickt, d. h. ein gleichartiges Mannigfaltige ift. Daher mufs das Gegebene oder die Materie jederzeit ein gleichartiges Mannigfaltige feyn; dafs alfo das Gegebene ein Mannigfaltiges fey, ift die Form der Materie, dafs diefes Mannigfaltige zur Einheit verbunden fey, ift die Form der Objekte. Die Verbindung mufs in diefes Mannigfaltige Einheit bringen. Die Materie ift alfo das gegebene Mannigfaltige. In jeder Vorftellung ift Materie und Form, aber weder Materie allein, noch Form allein ift Vorftellung.

Aus

Aus dieſen Betrachtungen läſst ſich nun auch der allgemeine Grund des Vorſtellens oder das Vorſtellungsvermögen, das als eine Eigenſchaft des vorſtellenden Subjekts gedacht werden muſs, näher beſtimmen. Es muſs nemlich dem Vorſtellenden im Bewuſstſeyn etwas gegeben werden, und es muſs daher möglich ſeyn, daſs ihm etwas gegeben werden kann, und das Mannigfaltige muſs im Bewuſstſeyn verbunden werden, folglich muſs es möglich ſeyn, daſs es verbunden werden kann. Die Möglichkeit in dem Vorſtellungsvermögen das Mannigfaltige aufzunehmen, heiſst die Receptivität; die Möglichkeit das aufgenommene Mannigfaltige zu verbinden, iſt die Spontaneität. Receptivität und Spontaneität ſind alſo die zwei weſentlichen Beſtandtheile eines jeden Vorſtellungsvermögens. Jener empfängt das Mannigfaltige, dieſer macht es zu einer Vorſtellung, thut dasjenige noch hinzu, was dazu gehört, es zur Vorſtellung zu machen, er verbindet das Mannigfaltige. Die erſtere iſt der leidende, letztere der thätige Theil des Vorſtellungsvermögens.

Erkenntniſſe ſind Vorſtellungen, welche, es ſey nun mittelbar oder unmittelbar, auf beſtimmte Objekte bezogen werden, und es werden in jeder Erkenntniſs Prädikate von Objekten vorgeſtellt. Da nun eine jede Vorſtellung in ein Mannigfaltiges und in eine Einheit oder in Materie und Form zerfällt; ſo muſs ſich auch jede Erkenntniſs in dieſe zwei Beſtandtheile auflöſen laſſen, und jedes Objekt

jekt muſs nothwendig auch aus dieſen beiden Elementen beſtehen, weil es ſich ſonſt gar nicht vorſtellen lieſſe. Das Erkenntniſsvermögen muſs daher ebenfalls aus einer beſtimmten Receptivität, und aus einer beſtimmten Spontaneität beſtehen. Denn dieſes ſind die nothwendigen Gründe des Aufnehmens und des Verbindens. Aber wenn ein Mannigfaltiges aufgenommen werden ſoll, ſo muſs nicht nur die Einheit durch das Erkenntniſsvermögen beſtimmt ſeyn, ſondern auch die Ordnung des Mannigfaltigen ſelbſt, in der es ſeyn muſs, wenn die Receptivität der Aufnahme fähig ſeyn ſoll.

Nun nehmen wir bei der Betrachtung unſres Erkenntniſsvermögens wahr, daſs unſre Receptivität für Gegenſtände von der Beſchaffenheit iſt, daſs ſie keine andern aufnehmen kann, als ſolche, die den Bedingungen der Zeit und des Raums unterworfen ſind. Dieſe beiden Geſetze ſind alſo die nothwendigen Bedingungen aller objektiven ſinnlichen Vorſtellungen, und machen alſo nothwendige Beſtandtheile aller ſinnlichen Erkenntniſs aus. Diejenige Art der Spontaneität aber, welche wir Verſtand nennen, beſteht darinne, daſs er die Gegenſtände auf gewiſſe Arten verknüpft. Dieſe Arten der Verknüpfung aber ſind durch ſeine Natur auf gewiſſe beſtimmte Methoden und Formen eingeſchränkt. Die Erkenntniſs der Gegenſtände muſs alſo durch dieſe Geſetze ebenfalls eingeſchränkt ſeyn, alſo auch die Gegenſtände ſelbſt, ſofern ſie durch den Verſtand erkennbar ſind. Dieſe beſtimmten Ge-

Geſetze des Verſtandes werden alſo auch als beſtimmte Geſetze der Gegenſtände können angeſehen werden, und ſie werden denſelben gemäſs verbunden ſeyn müſſen, wenn ſie erkennbar ſeyn ſollen. Dieſe Geſetze ſind aber keine andern, als die von Kant aufgeſtellten Kategorien oder die möglichen Verbindungsarten des Verſtandes. Die Kategorien werden alſo Elemente aller menſchlichen vernünftigen Erkenntniſs ſeyn. Ich beziehe mich hier auf die Kantiſchen Schriften, welche dieſe Elemente vollſtändig enthalten. Es ſind alſo wirklich ganz andre Elemente der Erkenntniſs da, als die Humiſchen Impreſſionen. Denn in den letztern ſind viele von jenen mit enthalten und ſie ſind ſämtlich von der Art, daſs ſie gar keine Empfindung verurſachen können, ob ſie gleich mit dem Empfindung Verurſachenden verknüpft ſind. Was eine Empfindung verurſachen ſoll, muſs allemal eine gewiſſe beſtimmte Qualität enthalten. Eine bloſse Art und Weiſe des Beiſammenſeyns und der Verbindung aber, kann nie empfunden werden. Nun drücken aber Raum und Zeit bloſse Methoden des Daſeyns eines ſinnlichen Mannigfaltigen, und die Kategorien Methoden, dieſes Mannigfaltige zu verknüpfen, aus. Folglich können ſie nie empfunden werden. Und dennoch ſind beide wirkliche Grundbeſtandtheile der Erkenntniſſe, denn 1. mit ihnen wird alle unſre reale Erkenntniſs ſelbſt aufgehoben. 2. Es iſt das eine oder das andere in allen Erkenntniſſen anzutreffen. 3. Sie laſſen ſich im Bewuſstſeyn abgeſon-

gesondert darstellen, obgleich ihre Ursachen nicht mit vorgestellt sind. 4. Sie sind an sich selbst keine Erkenntnisse, aber durch ihre Verbindung mit der gegebenen Materie entstehen Erkenntnisse.

Das Element der Materie oder desjenigen, was unsern Sinnen gegeben werden soll, ist also, dass das Mannigfaltige im Raume und Zeit geordnet erscheine; die Elemente aller Verbindungen oder aller Begriffe sind die Kategorien, oder alle objektiven Verbindungen müssen den Kategorien gemäss seyn. Die Nothwendigkeit dieser Elementarvorstellungen gründet sich auf die Möglichkeit der Vorstellungen und der Erkenntnisse überhaupt.

Dritter Abschnitt.

Von der Möglichkeit der verschiedenen Arten der Vorstellungen und insbesondere der Verstandesbegriffe.

Das Vorstellungsvermögen ist entweder ein Empfindungsvermögen oder ein Erkenntnissvermögen, und letzteres entweder ein Vermögen der Anschauungen oder der Begriffe. Das Empfindungsvermögen ist blos ein Vermögen durch das Afficirtwerden, Vorstellungen von den Veränderungen des Subjekts zu erhalten.

ten. Es iſt daher gröſstentheils leidend, und die Spontaneität in demſelben beſteht, wie die Pſychologen ſchon längſt bemerkt haben, in einer bloſsen Reaktion, und äuſsert ſich blos durch die Handlung der Apprehenſion. Das, was auf das Vorſtellungsvermögen wirkt, beſtimmt die Empfindungen ihrer Qualität nach, ob es gleich nicht ſelbſt im Bewuſstſeyn vorgeſtellt wird, ſo wie dieſes mit den mehreſten Urſachen der Fall iſt, deren Wirkungen wahrgenommen werden.

In dem Erkenntniſsvermögen iſt die Spontaneität weit gröſser. Denn wir beziehen hier Vorſtellungen, die als ſolche bloſse Modifikationen des Subjekts ſind, auf Objekte als die beſtimmten Urſachen derſelben. Wir werden vermittelſt deſſelben durch eine unerklärbare, obgleich unwiderſtehliche Nothwendigkeit gezwungen, das Objekt von dem Subjekte und deſſen Modifikation zu unterſcheiden, und erſteres als die Urſache der möglichen oder wirklichen Modifikation des Subjekts anzuſehen. Was zuerſt das Vermögen der Anſchauungen anbetrifft, ſo iſt die Receptivität in demſelben dadurch beſtimmt, daſs das verſchiedene Mannigfaltige auſser einander vorgeſtellt wird, entweder blos als in uns nach einander (in der Zeit) oder auch zugleich als auſser uns, als von den Modifikationen unſres Selbſt verſchieden, nach einander und neben einander (im Raume und in der Zeit); die Spontaneität in dem Anſchauungsvermögen faſst dieſes Mannigfaltige in eine Einheit zuſammen, und

ſtellt es als ein Objekt vor, oder bezieht die Veränderung in uns auf ein beſtimmtes Etwas, welches als unmittelbar gegeben vorgeſtellt wird. Die auf dieſe Art beſtimmte Receptivität und Spontaneität heiſst zuſammengenommen das Anſchauungsvermögen, und dieſes iſt alſo, je nachdem es auf Objekte in oder auſser uns gerichtet iſt, ein inneres oder äuſseres Anſchauungsvermögen. Man pflegt es auch die Sinnlichkeit in engerer Bedeutung oder vielmehr den Sinn zu nennen, der alſo ebenfalls entweder ein innerer oder äuſserer iſt *).

Neben

*) Mit dem Ausdrucke Sinnlichkeit bezeichnet man bald das Empfindungsvermögen, bald das Anſchauungsvermögen, bald einen Theil des Begehrungsvermögens, bald alle drei zuſammengenommen. Dieſe Unbeſtimmtheit der Ausdrücke muſs nothwendig zu Miſsverſtand Anlaſs geben. Denn dieſe Geſchäfte ſind ſehr unterſchieden. Der Ausdruck Sinn bezeichnet noch eher ein Erkenntniſsvermögen. Ein jeder Pſycholog, der eigne Unterſuchungen angeſtellt hat, wird die Hinderniſſe gefühlt haben, welche ihm bei der Entwickeluug der Funktionen der Erkenntniſsvermögen die Sprache entgegenſtellt. Wenn daher ſonſt die unterſchiedenen Wirkungen deutlich bezeichnet ſind, ſo kann es kein Fehler ſeyn, dieſelben nebſt ihren Gründen mit Namen zu bezeichnen, die in den gemeinen Sprachen, einen vagen und unbeſtimmten Sinn haben. Denn nur dadurch iſt es möglich, jene Wörter für die Philoſophie brauchbar zu machen.

Neben dem Anſchauungsvermögen treffen wir noch eine andre Kraft in dem Menſchen an, welche unmittelbar mit demſelben verbunden iſt, und wahrſcheinlicherweiſe nur eine beſondere Aeuſserung der Spontaneität deſſelben ausmacht. Dieſes iſt das, was man gemeinhin die Einbildungskraft nennt, und welche ein Vermögen iſt, Anſchauungen in Abweſenheit ihrer Gegenſtände zu wiederholen, ſie im Bewuſstſeyn nach gewiſſen Geſetzen zu aſſociiren, und durch neue Verknüpfungen ihrer Theile neue zu erzeugen. Dieſes Vermögen gehört als ein weſentliches Stück zu dem ſinnlichen Erkenntniſsvermögen. Aber mit dem Anſchauungsvermögen und der Einbildungskraft ſteht in der menſchlichen Natur noch ein Verſtand in Verbindung d. i. ein ſolches Vermögen, wodurch die Verbindungen unter den Objekten ihre Verhältniſſe gegen einander und gegen die menſchliche Natur eingeſehen, und ihre objektiven Gründe erforſcht werden können. Unſer Verſtand iſt allein genommen kein Erkenntniſsvermögen, weil er ein bloſses Vermögen iſt, die Verbindung unter den Objekten einzuſehen, dieſe aber nie eingeſehen werden kann, wenn nicht die Objekte ſelbſt erſt unmittelbar erkannt werden, als wozu jederzeit ein Anſchauungsvermögen erfodert wird. Hingegen kann ein Anſchauungsvermögen in Verbindung mit der Einbildungskraft gar wohl ein Erkenntniſsvermögen ausmachen, und wir treffen dieſes bei den Thieren auch wirklich an. Jedermann ſagt, daſs

Hun-

Hunde, Pferde u. ſ. w. Erkenntniſſe haben. Sie ſtellen ſich. Objekte vor, ſowol wenn Gegenſtände auf ſie wirken, als wenn ſie abweſend ſind; es aſſociiren ſich eine groſse Menge von Vorſtellungen in ihrer Einbildungskraft, und ſie gewöhnen ſich durch die öftern Wiederholungen derſelben objektiven Vorſtellungen an die Erwartung einer gewiſſen Folge der Dinge, der die Natur ſelbſt ſo günſtig iſt, daſs ſie ſich nur ſelten täuſchen. In dem Menſchen treffen wir einen groſsen Theil dieſes Erkenntniſsvermögens an; denn durch daſſelbe verſchafft er ſich die erſten Erfahrungserkenntniſſe, durch welche er in den gemeinſten Handlungen regiert wird. Die Humiſche Abhandlung iſt zur Erklärung dieſes Theils des menſchlichen Erkenntniſsvermögens vortreflich zu gebrauchen. Aber daſs er meinte, es ſey dieſes Vermögen mit dem Verſtande und der Vernunft einerlei, und die letztern wären nur beſondere Aeuſserungen der Einbildungskraft, iſt eine Vorausſetzung, welche nach meiner Ueberzeugung durch keine Gründe gerechtfertigt werden kann. Es iſt uns hier nicht um Namen, ſondern um Sachen zu thun. Specifiſch verſchiedene Wirkungen müſſen wir mit verſchiedenen Namen belegen, und durch dieſelben auch ihre Urſachen unterſcheiden. Wenn alſo die Wirkungen deſſen, was man Verſtand nennt, von den Wirkungen der Einbildungskraft ſpecifiſch verſchieden ſind; ſo wird ein vernünftiger Grund da ſeyn, beide als ganz verſchiedene Kräfte zu betrachten. Daſs aber die Vorſtellungen

gen der Einbildungskraft von den Vorſtellungen des Verſtandes weſentlich verſchieden ſind, ſoll jetzt ausführlich erwieſen werden.

1. Die Einbildungskraft kann keine andern, als individuelle Vorſtellungen hervorbringen. Sie iſt das eigentliche Vermögen der Bilder, die jederzeit etwas Einzelnes ſind, und in Abweſenheit der Gegenſtände die Stelle derſelben vertreten. Sie kann aber nichts thun, als die durch die Sinne eingegangenen Vorſtellungen wiederholen und aus ihrem Stoffe neue Bilder zuſammenſetzen. Sie kann an ſich nicht erkennen, ſondern äffet nur dasjenige nach, was ihr die wirklichen Erkenntniſskräfte durch die Sinne zuführen, und giebt ihnen nach den Geſetzen der Aſſociation Veranlaſſung, ſich der realen Gegenſtände wieder bewuſst zu werden. Ihre Vorſtellungen ſind alſo immer nur Abdrücke oder Kopien wirklicher individueller Gegenſtände, wo nicht dem Ganzen, doch gewiſs den einzelnen Beſtandtheilen nach. Hume meinte, alle Begriffe wären von dieſer Natur, und er konnte freilich nicht anders raiſonniren, wenn er einmal den Verſtand für eine gewiſſe beſtimmte Aeuſserung der Einbildungskraft erklären wollte, und aus dieſem Grunde iſt es auch nur begreiflich, wie er die Natur der abſtrakten und allgemeinen Begriffe *), ingleichen den Unterſchied der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe **) gänzlich leugnen konnte.

*) S. 51. **) S. 197.

te. Denn er erklärte alle dieſe Erſcheinungen aus der beliebten Aſſociation.

2. Aber die Begriffe des Verſtandes ſind wirklich ihrer Natur nach von den Vorſtellungen der Einbildungskraft ganz verſchieden. Denn erſtlich iſt es ganz gewiſs, daſs wir Regeln denken, und daſs wir dieſe ganz abgeſondert von den einzelnen Gegenſtänden denken können, die ihnen gemäſs ſind, oder gemäſs ſeyn ſollen, daſs ſich hierbei in unſre Vorſtellung ſchlechterdings nichts Individuelles miſcht, das weſentlich zur Vorſtellung der Regel gehörte, und daſs wir dieſe ſo iſoliren und abſondern können, daſs ſie blos ein allgemeiner Ausdruck iſt, und einen für ſich beſtehenden Sinn hat, ohne einen individuellen Gegenſtand geradezu anzudeuten. So denke ich die allgemeinen Sätze: Wer den Vernunftgeſetzen gemäſs handelt, iſt weiſe; Wer denkt, muſs dem Satze des Widerſpruchs gemäſs denken u. ſ. w. ohne alle individuelle Beiſpiele, oder wenn mir auch Beiſpiele einfallen, ſo iſt doch die Vorſtellung derſelben von der Vorſtellung der Regeln ganz verſchieden. Dieſe gehören dem Verſtande allein; jene der Einbildungskraft. Die Regeln enthalten blos die Möglichkeit Gegenſtände dadurch zu erkennen, aber noch nicht die wirkliche Erkenntniſs dieſer Gegenſtände. Sie enthalten blos abgeſonderte Merkmale, und der Verſtand hat die Geſchicklichkeit, ſo bald dem Erkenntniſsvermögen dergleichen Gegenſtände mit dieſen Merkmalen vorkommen, die Identität der-

derfelben in den Anfchauungen zu erkennen, und fie alfo auf Gegenftände zu beziehen. Aber es find auch zweitens alle Begriffe, fo fern fie ihren Urfprung im Verftande haben, dergleichen allgemeine Regeln, und ftellen allgemeine Methoden vor, wie Gegenftände erkannt und verbunden werden follen, die aber wefentlich von den Vorftellungen und Objekten felbft, welche fie verbinden, verfchieden find. So ift der Begriff des Sehens nichts, als die Vorftellung einer gewiffen Methode, wie man vermittelft der Augen durch die Lichtftralen eine eigenthümliche Erkenntnifs von Objekten erlangen kann. Der Begriff des Sehens ift aber von dem wirklichen Sehen oder auch von der Einbildung deffelben gar fehr verfchieden; und kann fogar vor dem wirklichen Sehen vorhergehen, fo wie wir einen Begriff von mehrern Sinnen, von der Gottheit, dem Einfachen u. f. w. haben, ohne diefe Objekte anfchauen zu können. Unfre Begriffe Thier, Mafchine, König und alle Begriffe überhaupt exiftiren allein im Gemüthe und werden von vielen Prädikaten ihrer Gegenftände ganz frei gedacht, fie find nichts als Methoden Gegenftände, in welchen die in den Begriffen gedachten Prädikate wirklich find, zu erkennen d. h. die Identität der im Begriffe enthaltenen Prädikate mit einigen, die im Gegenftande enthalten find, einzufehen. Der Begriff eines Thieres ift nichts als eine beftimmte Möglichkeit Anfchauungen, in welchen die Prädikate, welche den Begriff

des

des Thieres ausmachen, wirklich find, zu erkennen, und die Identität diefes Begriffs mit einem Theile diefer Anfchauungen einzufehen, und fie auf diefe Art unter einander zu verbinden. Dafs fich bei jedem Begriffe, den wir denken, fogleich Vorftellungen in der Einbildung affociiren, in welchen diefer Begriff enthalten, ift eine ganz vortrefliche Einrichtung der Natur, beweifst aber nicht, wie Hume will, dafs diefe affociirten Vorftellungen die Begriffe felbft find, fondern diefe find und bleiben immer nur Gegenftände der Begriffe, die von den Begriffen felbft, die allemal nur einige Merkmale diefer Gegenftände enthalten, genau unterfchieden werden müffen. Es hat nemlich hiermit folgende Bewandnifs: Ein Begriff ift nichts als ein Inbegriff von Merkmalen, die auf Gegenftände, in welchen diefe Merkmale enthalten find, bezogen werden können, fobald diefe Merkmale in den Gegenftänden angefchauet werden. Nun habe ich den Begriff entweder fchon oft auf Gegenftände bezogen, der Begriff ift fchon oft mit den Gegenftänden in Verbindung vorgeftellt worden, oder er ift noch wenig oder gar nicht auf die Gegenftände bezogen worden, fondern wird nur überhaupt als ein Merkmal von einem Gegenftande gedacht, der noch gar nicht ift angefchauet worden, auch wol gar nicht angefchauet werden kann. Im erften Falle wird die Einbildungskraft nach den Affociationsgefetzen eine Menge anderer Begriffe und Anfchauungen herbeiführen, in welchen der Begriff enthalten ift.

Die-

Dieſes geſchieht vermittelſt des Geſetzes der Aehnlichkeit. Aber alle durch die Einbildungskraft herbeigerufene Vorſtellungen ſind dennoch von dem Begriffe, der die gelegentliche Urſache ihrer Erweckung iſt, ſehr verſchieden. Sind aber die Begriffe von einer ſolchen Beſchaffenheit, daſs nie eine Anſchauung damit verbunden geweſen iſt, ſondern daſs er eine bloſse mögliche Methode vorſtellt, im Falle Gegenſtände mit dieſen Merkmalen gegeben werden ſollten, dieſelben durch dieſe Begriffe zu erkennen, ſo kann die Einbildungskraft nie einen Gegenſtand verſchaffen, der jenen Begriffen entſpräche. So iſt es ſehr natürlich, daſs mir meine Einbildung bei dem Begriffe Thier eine Menge Bilder von konkreten Thieren, die mir oft in der Anſchauung vorgekommen ſind, herbeiführt. Bei dem Begriffe Metall fällt mir Gold, Silber, Blei, Zinn u. ſ. w. leicht ein. Hingegen nehme man einmal den Begriff des Allervollkommenſten, des Abſoluteinfachen, der abſoluten Freiheit u. ſ. w., ſo wird, wenn anders die Begriffe recht gefaſst ſind, keine menſchliche Einbildungskraft im Stande ſeyn, eine Anſchauung oder einen Gegenſtand in konkreto für dieſelben herbeizuführen. Man würde ſehr irren, wenn man ſagen wollte, daſs dieſes um deswillen keine Begriffe ſeyn könnten, weil ſie ohne Gegenſtände in der Einbildung wären. Denn daſs ein jeder Begriff eine unmittelbare Vorſtellung des Gegenſtandes d. h. eine individuelle Vorſtellung ſey, iſt ein πρωτον Ψευδος, das durch die angeführten

Fakta geradezu umgestoſsen wird, und das allein auf einer willkührlichen Definition eines Begriffs beruht, daſs er nemlich allemal die Kopie einer Impression seyn und also die Natur eines Bildes, das jederzeit individuell ist, haben müsse. Daſs jene Begriffe wirklich mehr als nichts, und also positive Wirkungen des Gemüths sind, kann man schon daraus erkennen, daſs sie uns vermögen, alle vorgeschlagene Beispiele aus der Sinnenwelt auszuschlagen und zu behaupten, daſs dieses keine Gegenstände für unsre Begriffe sind, welches ein sicherer Beweis ist, daſs wir doch etwas dabei denken müssen, denn sonst würden wir nie sagen können, ob eine Vorstellung darunter passe oder nicht. Aber ich kann noch weiter gehen, und behaupten, daſs wir vermittelst dieser Begriffe im Stande seyn würden, die Gegenstände derselben wirklich zu erkennen, sobald sie uns gegeben würden. Gesetzt, wir erhielten auf einmal einen solchen Sinn, oder eine solche Anschauungskraft, wodurch wir das Freie, das Einfache u. s. w. anschauen könnten; so würden wir augenblicklich unsre Begriffe darauf beziehen, und in diesen gegebenen Gegenständen die Realität derselben erkennen, gerade so wie ein Blind- oder Taubgebohrner, der vorher bloſse Begriffe vom Sehen oder Hören hat, die Anschauungen davon, sobald er sie erhält, vermittelst dieses von der Anschauung gehabten Begriffs unterscheiden kann.

Es ist also eine grundfalsche Vorstellung, welche sich Hume und Andre von der Natur der Begriffe

griffe gemacht haben, indem ſie ſie für bloſse Kopien der Anſchauungen und Empfindungen hielten. Denn die Verſtandesbegriffe ſind zwar Veranlaſſungen, wodurch eine beſtimmte Art von konkreten Vorſtellungen und wenn man will, eine Reihe von Begriffen der Einbildungskraft und des Gedächtniſſes erweckt und herbeigerufen werden, ſie ſelbſt aber ſind jederzeit durch eine eigenthümliche Art der Spontaneität (Verſtand) erzeugte **Regeln**, worunter eine Menge anderer Vorſtellungen gebracht werden können *). So iſt der Begriff der

 Eltern

*) Das erſte bei dem Begriffe iſt der Aktus des Verſtandes; dieſer Aktus afficirt den innern Sinn; als eine Vorſtellung des innern Sinnes bewahrt und wiederholt ihn die Einbildungskraft; in derſelben aber erweckt er nach dem Geſetze der Aehnlichkeit eine Reihe von Vorſtellungen, die ſchon ſonſt den Sinnen vorgekommen und von der Einbildungskraft vorgeſtellt ſind. Denn alle vorhandenen Erkenntniſskräfte greifen in ihren Wirkungen in einander. Aus dieſer Vorſtellungsart wird es auch ſehr begreiflich, weshalb die Phantaſie ſo leicht auch alsdenn konkrete Vorſtellungen herbeiführt, wenn gleich der Verſtand gebietet, daſs ſein Begriff auf keine der für die Sinnlichkeit möglichen Anſchauungen bezogen werden ſoll. Man nehme den Begriff des Allervollkommenſten, des Abſoluteinfachen und andre dieſer Art; ſo weiſs ein jeder, daſs der Verſtand alle Bilder und alle konkrete Vorſtellungen, welche uns unſre Erfahrung geben kann, für dieſe Begriffe ausſchlägt. Aber wir können doch nicht verhin-

Eltern kein Bild von dieſen oder jenen wirklichen Perſonen, ſondern eine bloſse allgemeine Regel, die allein durch den Verſtand erzeugt iſt; unter welcher alle diejenigen Perſonen ſtehen ſollen, in denen die Zeugung anderer Menſchen gegründet iſt. Daſs der Ausdruck dieſer Regel, und der mit dem Ausdrucke verknüpfte Begriff, ſogleich eine Menge konkreter Vorſtellungen, in denen der Begriff enthalten iſt, herbeiführt, iſt eine nothwen-

dige

hindern, daſs ſie, ſo wie alles, was von uns erwogen werden ſoll, im innern Sinne und in der Phantaſie vorgeſtellt werden; und hier wird ſich die Phantaſie ihr Recht nicht nehmen laſſen; ſie wird nach ihren Geſetzen Vorſtellungen herbeilocken, die einige Aehnlichkeit mit ihnen haben, ſollte dieſe auch nur in den Namen zu finden ſeyn. Bei der Idee des Allervollkommenſten, wird ſie alſo ſolche Vorſtellungen herbeiführen, die in der Einbildung als vollkommne Gegenſtände behalten ſind, wenn gleich der Begriff des Allervollkommenſten ſo angelegt iſt, daſs er auf keinen dieſer Gegenſtände paſst. Bei der Idee des Abſoluteinfachen, wird ſie das kleinſte, was ihr je vorgekommen iſt, herbeiführen u. ſ. w. Man würde Unrecht thun, wenn man dieſe afficirten Vorſtellungen, für die wirklichen Objekte der Begriffe, oder gar für die Begriffe ſelbſt, wie Hume zu wollen ſcheint, anſehen wollte. Denn ſo häufig auch dieſe Illuſion ſeyn mag, ſo iſt es doch möglich, ſich dagegen zu verwahren, ſobald man durch eine aufmerkſamere Betrachtung die Natur dieſer Begriffe kennen lernt.

dige Einrichtung der Natur, wenn anders dieſer Begriff zu Erkenntniſſen realer Objekte dienen ſollte. Denn das Allgemeine muſs jederzeit in dem Beſondern angeſchauet werden können, wenn deſſen Realität erwieſen worden d. h. wenn man überzeugt ſeyn ſoll, daſs der Begriff nicht blos als ein Merkmal überhaupt gedacht werde, ſondern daſs er auch in einem Gegenſtande auſser der Vorſtellung wirklich ſey. Aber das allgemeine Merkmal kann doch ganz allein, von dem Konkreten abgeſondert gedacht werden, und ein Begriff kann vollſtändig ſeyn, wenn auch die mögliche Anſchauung dazu ganz fehlt, obgleich in dieſem Falle der Begriff nur gedacht, und nichts Objektives dadurch erkannt wird. Begriffe ſind alſo nur iſolirte gedachte Merkmale, Formen und Methoden, wodurch Gegenſtände erkannt werden können, die aber ſo lange leer bleiben, bis in den Sinnen oder der Phantaſie Anſchauungen vorkommen, die das in dem Begriffe Gedachte enthalten. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen Verſtandesbegriffen und Begriffen der Einbildungskraft iſt alſo, daſs jene vor den Gegenſtänden, welche durch ſie erkannt werden ſollen, vorhergehen können; dieſe aber allemal auf die Gegenſtände ſelbſt erſt folgen, und ihre Form entweder durch die Anſchauung oder durch einen Verſtandesbegriff erhalten. Denn beide können die Einbildungskraft veranlaſſen, ſich Bilder vorzuſtellen.

Ueber-

Ueberhaupt ist zu merken, daſs wol keine schlechtere und unglücklichere Metapher für die Begriffe erdacht werden konnte, als die **der Bilder ihrer Gegenstände**. Denn sie hat der ganzen Untersuchung über die Natur der Begriffe eine schiefe Richtung gegeben, und hat, wie es den bildlichen Redensarten, besonders wenn sie auf äuſsersinnliche Gegenstände angewandt werden, eigen ist, die irrigsten Behauptungen mit einem Scheine von Wahrheit überzogen, dessen Nichtigkeit nur durch die völlige Vernichtung dieser Metapher gezeigt werden kann. Verstandesbegriffe sind nie Bilder der Dinge, und können mit ihnen auch gar nicht verglichen werden. Die Vorstellung eines Individuums in seiner Abwesenheit, kann allenfalls mit einem Bilde verglichen werden, aber diese ist kein Verstandesbegriff, sie ist ein bloſses Produkt der Einbildungskraft, einer Spontaneität, deren Wirkungen gänzlich von den Wirkungen des Verstandes verschieden sind. Denn die Einbildungskraft hat es so wie die Sinne, jederzeit mit individuellen Gegenständen zu thun. **Hume** hielt alle Begriffe für bloſse Produkte der Einbildungskraft, und wenn alle Begriffe Bilder sind, so hat er Recht. Der Verstand war nach ihm blos eine besondere Modifikation der Einbildungskraft. Daher muſste er nothwendig alle allgemeine und abstrakte Begriffe für eine besondere Art individueller Vorstellungen erklären, mit denen andre auf eine leichte Art verbunden wären. Regeln machen, ist aber eine ganz andre

andre Wirkung, als Bilder oder individuelle Vorſtellungen formiren, und es kann unmöglich ein Geſchäft von dem andern abgeleitet werden, und da wir nur heterogene Wirkungen auch mit verſchiedenen Namen bezeichnen, ſo darf den allgemeinen und den individuellen Vorſtellungen ſo wenig, als den Vermögen dieſer beiden Arten der Vorſtellungen einerlei Benennung beigelegt werden, wenn es nöthig iſt, beſondere Betrachtungen über beide anzuſtellen. Es wäre daher zu wünſchen, daſs uns der Sprachgebrauch günſtiger wäre, und daſs er zwei ſo ungleichartige Vorſtellungen nicht mit einerlei Namen belegt hätte. Wenn Jemand einen gezeichneten Kreis ſiehet, ſo behält er eine Vorſtellung von dieſem Kreiſe, wenn auch das Bild ſelbſt nicht mehr auf ſeine Sinne wirkt. Dieſe Vorſtellung pflegt der gemeine Sprachgebrauch auch einen Begriff zu nennen. Es iſt wenigſtens nur ein Begriff der Einbildungskraft. Wenn ich aber zu Jemanden, der noch nie das Bild eines Kreiſes geſehen hat, ſage, er ſey eine Figur, welche durch die Bewegung einer und eben derſelben Linie um einen Punkt entſtehe, ſo iſt es möglich, daſs er gar kein Bild von einem Kreiſe habe, aber er hat dennoch einen Begriff, d. h. er iſt in dem Beſitze einer Regel, wodurch er jeden Kreis, der ihm etwa in der Zukunft wirklich vorkommen möchte, erkennen kann. Dieſe letztere Art der Begriffe iſt von den erſtern weſentlich verſchieden, und von weit vollkommnerer Natur, ja ſie macht den ganzen Unterſchied zwi-

ſchen

schen den Menschen und Thieren aus, und müssen deshalb Verstandesbegriffe heissen. Denn einige Thiere haben zwar individuelle Begriffe durch die Einbildungskraft, aber keines hat allgemeine durch den Verstand. Wir werden uns daher auch die Freiheit nehmen, so wie dieses schon von vielen Philosophen geschehen, unter dem Namen der Begriffe, wenn wir diesen Ausdruck ohne Zusatz gebrauchen, nur Verstandesbegriffe zu verstehen. Es ist auch leicht sichtbar, dass Hume durch seinen Grundsatz gezwungen, die allgemeinen Begriffe mehr leugnet, als sie erklärt, und er scheint die Schwäche, die dem Abschnitte von den abstrakten Begriffen anhängt, und sein Unvermögen, diesem so nothwendigen Theile seines Systems mehr Stärke zu geben, so sehr gefühlt zu haben, dass er sie in seinen Versuchen lieber weggelassen hat. Wir haben also allgemeine Begriffe, die lediglich durch den Verstand möglich sind, und nicht alle Begriffe sind Kopien unsrer Impressionen. So viel haben wir jetzt gegen Hume gewonnen, wenn unser Raisonnement Wahrheit enthält, und dieses ist in der That sehr viel. Denn es wird dadurch das ganze Humische Gebäude in seinem Innersten erschüttert, indem ihm die Grundveste entrissen worden ist. Das Uebrige, worauf die einzelnen Theile noch ruhen, sind nur Stützen, die es nicht lange erhalten können, und welche ihm zu entziehen uns weit weniger Mühe kosten wird.

Die

Die Steine trennen ſich bald aus einander, die Balken zerbrechen in ihren Fugen, und das ganze ſchöne Gebäude ſinkt in Trümmern dahin, wenn der Grund ſo lange unterminirt wird, bis er einſinkt. Da kann kein Gips die Theile zuſammenhalten; die ſtärkſten Riegel können den Fall nicht hindern. Nur einzelne Zimmer und Felder ſieht man in dem verfallenen Grunde, die dennoch eine ganz andre Form annehmen müſſen, wenn ſie Theile eines neuen Gebäudes werden ſollen.

Meine Meinung iſt, daſs ein ſcharfſinniger Kopf niemals etwas behaupte, wovon nicht irgend ein realer Grund in der Natur der Sache angetroffen werde, und daſs gemeiniglich nur die allzugroſse Ausdehnung ſeiner Behauptung, oder die unrichtige Anwendung derſelben, auf unſchickliche Objekte den Irrthum derſelben ausmache, und ich bemühe mich daher jederzeit, das Wahre und Reale, was den Behauptungen meines Gegners zum Grunde liegt, zu erforſchen, und ans Licht zu bringen, wodurch ich gemeiniglich den beſten Aufſchluſs über die Möglichkeit, wie ein ſolcher Irrthum entſtehen konnte, erhalte.

Indem ich nun dieſe Grundſätze auf Hume's Behauptung anwende, und darüber nachdenke, wie ein ſo ſcharfſinniger Kopf meinen konnte, daſs alle Begriffe nur individuell, und bloſse Kopien ſinnlicher Anſchauungen und Empfindungen wären, da doch die Erfahrung ſelbſt offenbar das Gegentheil zu lehren ſcheint; ſo finde ich vornemlich zwei Grün-

Gründe, welche einen Kopf, der alles, was bisher über die Natur der abstrakten Begriffe gesagt war, für unbefriedigend hielt, leicht verleiten konnte, diese Meinung zu setzen.

Es ist nemlich erstlich in einem gewissen Sinne allerdings wahr, daſs eine jede Vorstellung individuell und durchgängig bestimmt ist, sobald man nemlich diese Prädikate nicht auf die der Vorstellung entsprechenden Gegenstände, sondern auf die Vorstellungen selbst, als Handlungen des Gemüths bezieht. Denn jede Handlung des Gemüths ist allemal ein Faktum, und als ein solches jederzeit individuell. Wenn man daher die abgezogensten und allgemeinsten Begriffe zu Gegenständen der Betrachtung macht, und blos auf das sieht, was sie selbst in sich enthalten, so sind sie als dergleichen Gemüthshandlungen allemal individuell. Aber in so fern die Vorstellungen in Beziehung auf ihre Gegenstände betrachtet werden, sind sie nicht alle individuell. Denn in diesem Sinne heissen individuelle Vorstellungen solche, die nur in einem einzigen Objekte enthalten sind, oder mit denen die Vorstellung eines einzigen Objekts unmittelbar verbunden ist. Daſs es aber Vorstellungen giebt, die nicht in einem, sondern in vielen Objekten enthalten sind, lehren alle abstrakte Begriffe, und daſs es sogar Vorstellungen giebt, die ohne alle Gegenstände, und nur allein als Merkmale möglicher Gegenstände, gedacht werden, lehren alle Begriffe von Dingen, die nie Gegenstände unsrer Anschauung gewesen

sind,

ſind, oder es nie ſeyn können. Alle Begriffe ſind alſo zwar, ſo wie alle wirkliche Vorſtellungen, individuelle Dinge, aber nicht individuelle Vorſtellungen. Ein jedes für uns wirkliche Ding, d. h. ein ſolches, das den Sinn afficirt, oder afficiren kann, muſs durchgängig beſtimmt d. h. ein Individuum ſeyn. Nun iſt ein jeder Begriff eine ganz beſtimmte Handlung des Verſtandes, die den innern Sinn afficirt und ihm als ein Objekt vorgeſtellt wird, und als ein ſolches Objekt des innern Sinnes iſt jeder Begriff ein individuelles Ding. Aber wenn man nun die Natur dieſes Dinges in Erwägung zieht, und bedenkt, daſs ſie darinne beſteht, daſs es als eine Vorſtellung ein Objekt haben müſſe; ſo findet man leicht, daſs nicht alle Vorſtellungen auf ein, ſondern mehrere derſelben auf viele Objekte bezogen werden können, daſs alſo in dieſer Rückſicht nicht alle Vorſtellungen individuell, ſondern viele derſelben allgemein ſind. Daſs Hume und ſein Vorgänger Berkeley dieſen ſo ſichtbaren Unterſchied überſahen, kam wol daher, weil beide in ihren Unterſuchungen eine ganz falſche Vorſtellung von der Natur eines Objekts, die ebenfalls die Fehler ihrer Vorgänger veranlaſste, zum Grunde gelegt hatten. Beide hielten nemlich die Objekte oder die Dinge mit den Vorſtellungen ſelbſt für einerlei, und lieſſen ſich dadurch verleiten es für einerlei zu halten, ob man ſagte, die Vorſtellung ſei individuell, oder das Ding ſey individuell, und in dieſer Meinung findet ſich wiederum

derum theils etwas Wahres, theils etwas Falfches. Das Wahre ift, dafs wir allerdings alle Objekte nur durch unfre Vorftellungen erkennen; das Falfche ift, dafs fie (wenigftens Berkeley) mit Gewifsheit behaupteten, die Vorftellung der Objekte hätte im Subjekte feinen Grund, oder deutlicher die Materie der Vorftellungen werde vom Subjekte eben fowol erzeugt, als ihre Form. Allein ohne uns hier fchon auf den ftreitigen Punkt einzulaffen, wie wir zur Vorftellung der Objekte gelangen, mufs man doch allgemein fo viel zugeben, dafs wir unfre Vorftellungen von den Objekten derfelben unterfcheiden können, und wirklich unterfcheiden. Diefe Objekte mögen nun Wirkungen des Gemüths, oder einer einfliefsenden dritten Kraft, oder der Dinge an fich feyn, fo ift doch fo viel gewifs, dafs wir fie ganz genau von der Vorftellung, mit welcher wir fie uns vorftellen, unterfcheiden, und dafs z. E. die Wirklichkeit eines Pferdes von ganz andern Dingen abhängt, als meine Vorftellung von diefem Thiere. In diefer Rückficht mufs man alfo doch Objekt und Vorftellung jederzeit unterfcheiden, wenn nicht die fchädlichfte Sprachverwirrung entftehen foll. Denn angenommen (nicht zugeftanden) die Objekte würden durch das Subjekt gewirkt, und die Vorftellungen ebenfalls; fo würden es doch wenigftens ganz verfchiedene Wirkungen feyn, die verfchiedene Namen verdienten, weil fie fich wenigftens in unfrer Vorftellung (und das ift hier alles) wefentlich unterfcheiden. Es würde eine ganz willkühr-

kührliche Sprachbeſtimmung ſeyn, wenn man alle Wirkungen des Subjekts Vorſtellungen nennen wollte, gerade als wenn man alle Wirkungen des Feuers Wärme nennen wollte. Denn zwiſchen den Wirkungen eines und eben deſſelben Dinges kann allerdings ein weſentlicher Unterſchied ſtatt finden. Und ſo wäre es wenigſtens denkbar (obgleich ſchimäriſch und grundlos), daſs die Objekte durch eben daſſelbige Ding gewirkt würden, als die Vorſtellungen. Aber auch in dieſem Falle würden die Objekte von den Vorſtellungen doch ganz und gar unterſchieden werden müſſen, und es könnte mithin auch in dieſem Falle allgemeine, beſondere und einzelne Vorſtellungen geben. Alle Beweiſe, ſowol des Biſchoffs Berkeley, als unſers Hume, wodurch ſie darthun wollen, daſs alle Begriffe individuell ſind, beweiſen nur, daſs ſie, als Objekte betrachtet, einzelne Dinge ſind, und der Begriff eines allgemeinen Dinges iſt allerdings ein Ueberreſt der ſcholaſtiſchen Philoſophie, der leicht durch eine ſtrenge Auslegung für abſurd erklärt werden konnte. Aber daſs es unter individuellen Gemüthshandlungen, welche Gegenſtände des innern Sinnes ſind, Vorſtellungen giebt, welche abgeſonderte Prädikate mehrerer Objekte d. h. allgemeine Begriffe, und oft bloſse Denkweiſen ſind, iſt ſo wenig etwas Abſurdes, daſs es vielmehr die Erfahrung in jedem Augenblicke beſtätigen kann.

Aber der zweite weit wichtigere Grund liegt gewiſs darinne, weil ſie die allgemeinen Begriffe als ob-

objektive Vorstellungen nach der Voraussetzung der Gewissheit ihres obersten Grundsatzes, für unmöglich hielten, und daher freilich eher alles ergriffen, als eine Meinung zugeben wollten, die bei allem Anschein, die ihr die Erfahrung giebt, doch eine Absurdität zu enthalten schien. Es ist nemlich ein jeder allgemeine Begriff (er sey nun selbst ein empirischer oder reiner Begriff) eine Art von Erkenntniss a priori, indem durch denselben allemal gewisse Merkmale von Objekten ausgesagt werden, welche den Sinnen nicht unmittelbar gegenwärtig sind. Es wird also bei jedem Begriffe vorausgesetzt, dass die Objekte kontinuirlich existiren, dass sie ihre Natur behalten, dass sie etwas von den Impressionen Verschiedenes sind u. s. w. Nun war es Humen ganz unbegreiflich, wie sich irgend etwas von einem Objekte in seiner Abwesenheit wissen lasse. Denn er mochte nun annehmen, entweder dass die Objekte mit den Impressionen oder sinnlichen Anschauungen einerlei, oder dass sie gänzlich von ihnen verschieden wären; so war es jederzeit unbegreiflich, wie sich von denselben etwas a priori wissen liesse. Denn, sind sie Impressionen, so sind sie alle einzeln, wir müssen sie also abwarten, und können nie mit Sicherheit wissen, ob die folgenden, wie die vergangenen seyn werden. Sind sie von den Impressionen verschieden; so können wir sie doch nicht anders kennen lernen, als durch Impressionen, und sie sind also doch für uns mit diesen einerlei. Wie können wir also wissen,

fen, dafs ihnen gewiffe Merkmale beftändig zukommen? Daher waren ihm allgemeine Begriffe nichts anders, als Zeichen, bei deren Vorftellung fich ähnliche, ehemals gehabte Impreffionen in der Einbildung affociiren. Dafs diefe aber in der Erfahrung wirklich fo brauchbar find, rührt, nach ihm, von der zufälligen Uebereinftimmung der Impreffionen mit den Affociationsgefetzen her. Eine ganz richtige Cenfur, wenn es wahr wäre, dafs es kein Drittes zwifchen den zwei angenommenen Sätzen gäbe, und die von uns erkannten Objekte entweder blofse Vorftellungen, oder von den Vorftellungen ganz verfchiedene Dinge feyn müfsten. Aber es giebt hier ein Drittes, welches Hume ganz überfah, und welches mit einemmale alle Schwierigkeiten hebt. Diefes Dritte ift, dafs die Vorftellung der Objekte eine gewiffe Beziehung uns ganz unbekannter Dinge auf unfer Subjekt ift, und dafs die Möglichkeit diefer Beziehungen der Objekte auf unfer Erkenntnifsvermögen allein gewiffe Befchaffenheiten von den Objekten fodert, die wir nicht erft durch ihre Impreffion auf uns, fondern aus der blofsen Betrachtung unfres Subjekts erkennen. Hierdurch kann der Widerfpruch zwifchen der gemeinen Erfahrung und den Forderungen der fpekulativen Vernunft gehoben werden, und die Meinung ift alfo die wahre. Denn, fo fagt Hume felbft*): „Wenn etwas das „einzige Mittel ift, wodurch ich Widerfprüche ver-

„eini-

*) S. 392.

„einigen kann, ſo erlangt dieſes die gröſste Gewiſs-„heit.“ Alle Begriffe ſetzen voraus, daſs die Gegenſtände etwas Gemeinſchaftliches, Zuſammenſtimmendes und Beharrliches haben. Wenn ich nun gleich nicht aus bloſser Erfahrung erkennen könnte, daſs dieſes wirklich ſo ſey, es folgte aber aus dem Begriffe der bloſsen Möglichkeit einer Beziehung der Gegenſtände auf mein Erkenntniſsvermögen, ſo würde ich dadurch von jenen Eigenſchaften, und alſo auch von der Zuverläſſigkeit der Begriffe eben ſo gewiſs ſeyn können, als ob es mich Erfahrung unmittelbar gelehrt hätte. Die Unterſuchung über die Erkenntniſs a priori wird uns hierüber einen gröſsern Aufſchluſs geben.

Vierter Abſchnitt
über
den Urſprung und die Möglichkeit der Erkenntniſſe a priori und a poſteriori.

Wir haben oben erkannt, daſs eine jede Vorſtellung, folglich auch eine jede Erkenntniſs aus zwei Elementen zuſammengeſetzt ſey, nemlich aus der Materie (dem Mannigfaltigen) und der Form (der Einheit). Nun unterſcheidet ſich die Erkenntniſs von der Empfindung dadurch, daſs ſie ſich auf ein von der Vorſtellung ſelbſt verſchiedenes Etwas, welches Objekt heiſst, und der Vorſtellung ent-

ſpricht,

ſpricht, bezieht. Wenn nun aber die Vorſtellung dieſes Objekts möglich ſeyn ſoll, ſo muſs es ſelbſt aus dem Mannigfaltigen und der Einheit zuſammengeſetzt ſeyn. Denn da dieſes die einzigen Bedingungen der Vorſtellung ſind, ſo müſſen die Objekte, welche vorgeſtellt werden ſollen, dieſen Bedingungen ebenfalls unterworfen ſeyn, weil ſie ſonſt gar nicht vorgeſtellt werden könnten, und ein Objekt kann alſo für uns nichts ſeyn, als ein gewiſſes Mannigfaltige, das zu einer Einheit zuſammenſtimmt.

Hier iſt nun der Ort, wo es begreiflich gemacht werden kann, wie gewiſſe Prädikate von den Objekten allgemein und nothwendig vorhergewuſst werden können, wenn man auch gleich von dieſen Objekten ſelbſt noch keine Erfahrung gehabt hat. Wir haben nemlich ein Erkenntniſsvermögen; dieſes kann nur unter gewiſſen Bedingungen Objekte erkennen, oder es erkennt nach gewiſſen Geſetzen, die ſo lange dauren als das Erkenntniſsvermögen ſelbſt. Wenn nun die Dinge in Beziehung auf dieſes Erkenntniſsvermögen erwogen werden, ſo daſs ſie als mögliche Objekte des Erkenntniſsvermögens gedacht werden; ſo können ſie ſelbſt ſchlechterdings nicht anders beſchaffen ſeyn, als ſo, daſs ſie die Möglichkeit enthalten, ohne welche ſie gar keine Objekte der Vorſtellungen dieſes Vermögens werden können. Wenn man daher das Erkenntniſsvermögen zum Objekte

der Betrachtung macht, und es in Beziehung auf die Vorſtellung der Objekte überhaupt erwägt; ſo ergiebt ſich der Grund, warum gewiſſe Prädikate von den Gegenſtänden a priori ausgeſagt werden können. So erkennen wir z. E. daſs wir uns nichts vorſtellen können, worin nicht etwas Mannigfaltiges mit Einheit verbunden iſt. Wir ſchlieſsen alſo hieraus mit vollkommner Gewiſsheit, daſs in allen Dingen, die Objekte unſrer Vorſtellungen werden ſollen, etwas Mannigfaltiges mit Einheit verbunden angetroffen werden müſſe. Die einzige Einſchränkung, welche mit der Erkenntniſs dieſer Prädikate a priori von den Objekten verbunden werden muſs, iſt, daſs dieſe Prädikate nur allein auf ſolche Gegenſtände bezogen werden können, welche Objekte eines ſolchen Erkenntniſsvermögens, als das unſrige iſt, werden ſollen. Auf alle Dinge überhaupt können wir alſo dieſe Prädikate nicht beziehen, ſondern nur auf Dinge, die für uns Objekte der Erkenntniſs werden können.

Aber laſſet uns nun einmal unterſuchen, von welcher Beſchaffenheit wol diejenigen Prädikate ſeyn können, welche wir auf dieſe Art von den Gegenſtänden a priori erkennen! Hier iſt nun ſehr ſichtbar, daſs dieſe Prädikate das Mannigfaltige ſelbſt dem Inhalte nach nicht beſtimmen können, denn dieſes kann nur dadurch näher erkannt werden, daſs es dem Vorſtellungsvermögen gegeben wird; aber das Mannigfaltige überhaupt,

oder

oder die Art und Weife, wie das Gegebne vorgeftellt werden kann, mufs dennoch durch die Natur der Receptivität beftimmt feyn, und da das Erkenntnifsvermögen zugleich ein Verbindungsvermögen enthält; fo müffen die Gegenftände denen Gefetzen unterworfen feyn, ohne welche unfer Verbindungsvermögen gar nicht verbinden kann, und aus diefen Verbindungsgefetzen müffen fich alfo gewiffe Merkmale a priori von den Gegenftänden ergeben. Diefe Prädikate werden aber nichts anders feyn können, als Verbindungsweifen. Da aber die Art, wie das Mannigfaltige geordnet ift, die Form genannt wird; fo werden alle Prädikate a priori nicht die Materie, fondern die Form der Objekte betreffen. Diefe Betrachtungen laffet uns nun näher auf das menfchliche Erkenntnifsvermögen anwenden, und laffet uns dem Wege näher nachfpüren, auf welchem diefe Erkenntniffe a priori gefunden werden können.

Wir haben gefunden, dafs das menfchliche Erkenntnifsvermögen aus zwei Haupttheilen befteht, die gar nicht von einander getrennt werden können, wenn fein Wefen nicht zerftört werden foll. Diefe find das Anfchauungsvermögen und der Verftand. Beide find in der menfchlichen Natur fo vereinigt, dafs fie fich faft bei jeder Erkenntnifs beide wirkfam beweifen. Das Gefchäft der Anfchauungskraft befteht nun darinne, dafs das Mannigfaltige dadurch dem Bewufstfeyn vorgeftellt oder dafs es angefchauet wird, und das Gefchäft

des Verstandes, dafs er die Anschauungen beurtheilt, d. h. dafs er die Verbindungen in dem Mannigfaltigen, das dem Anschauungsvermögen gegeben ist, einsieht.

Dem Anschauungsvermögen mufs das Mannigfaltige jederzeit gegeben werden, und daher rührt das bestimmte Mannigfaltige allemal von dem Objekte her. Denn das Objekt ist dasjenige, welches die Vorstellung unabhängig vom Vorstellungsvermögen bestimmt. Es wird aber das Mannigfaltige dadurch als gegeben vorgestellt, dafs im Gemüthe eine Veränderung erzeugt wird, die Empfindung heifst, welche sich auf das Mannigfaltige im Objekte bezieht, und ihm entspricht. Dieses durch die Empfindung vorgestellte Mannigfaltige ist daher jederzeit a posteriori gegeben, und alle Erkenntnifs, in welcher das Objekt durch die Empfindung vorgestellt wird, ist empirisch, und eine Erkenntnifs a posteriori, weil davon nichts gewufst werden kann, bevor der Inhalt derselben nicht durch Empfindung gegeben ist. Aber dieses Mannigfaltige kann doch in dem Anschauungsvermögen schlechterdings nicht vorgestellt werden, wenn es nicht so geordnet ist, wie es seine Natur erfordert. Nun ist aber unser Anschauungsvermögen von der Beschaffenheit, dafs es alle Vorstellungen in der Zeit, und alle von den Modifikationen des Gemüths verschiedene Objekte auch zugleich im Raume anschauen mufs. Folglich müssen dieser Ordnung alle Gegenstände, die Objekte für sie werden

sol-

sollen, unterworfen seyn. Raum und Zeit aber sind nicht Qualitäten, welche durch Empfindung gegeben würden, sondern sie bedeuten nur bestimmte Möglichkeiten, wie das reale Mannigfaltige durch Empfindung gegeben wird; sie sind Bedingungen, ohne welche unsre sinnliche Erkenntniss gar nicht gedacht werden kann, die wir unmittelbar erkennen, sobald wir die blosse Receptivität unsres Erkenntnissvermögens zum Gegenstande machen, welche mit der Vorstellung dieser Receptivität so genau verbunden sind, dass ohne sie die Vorstellung davon ganz vernichtet werden würde. Aber Raum und Zeit sind nicht ein materielles Mannigfaltige, sondern nur die Art und Weise, wie die Vorstellung dieses materiellen Mannigfaltigen möglich ist. Also enthält die Vorstellung davon zwar ein Mannigfaltiges, aber es ist ohne alle Qualität. Der Raum ist blos eine bestimmte Art des Aussereinanderseyns, und die Zeit eine bestimmte Art des Nacheinanderseyns, aber diese Art und Weise lässt sich nicht durch Begriffe deutlich machen; sie ist uns blos durch die Natur unsrer Receptivität gegeben, und wir erkennen sie unmittelbar, wenn wir diese betrachten, d. h. wir schauen sie an, und unsre Vorstellungen von Raum und Zeit sind Anschauungen, und zwar reine Anschauungen, weil das Mannigfaltige in denselben nicht durch Empfindung in uns vorgestellt wird. Woher es aber komme, dass gerade Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen aller unsrer Anschauungen sind, ist uns so wenig bekannt, als woher

her es kommt, dafs wir überall ein Erkenntnifsvermögen haben. Wir erkennen mit vollkommner Gewifsheit, dafs die Natur unfres Anfchauungsvermögens fo befchaffen fey, dafs wir uns vermittelft des äufsern Sinnes nichts vorftellen können, wenn es nicht im Raume ift, und, dafs wir vermittelft des innern Sinnes uns nichts vorftellen können, wenn es nicht in der Zeit ift. Wir erkennen alfo den Raum und die Zeit, als die nothwendigen Bedingungen unfres Anfchauungsvermögens und können daher mit vollkommner Gewifsheit ausfagen, dafs alle Gegenftände, die von uns unmittelbar erkannt werden follen, diefen Bedingungen gemäfs feyn müffen, und es find alfo Raum und Zeit Vorftellungen a priori d. h. fie werden fchon zum Voraus von allen Gegenftänden unfres Anfchauungsvermögens als nothwendige Bedingungen prädicirt, weil ohne fie gar keine finnliche Vorftellung als möglich gedacht werden kann.

Aus diefer Theorie erhellet nun, dafs alle die grofsen Schwierigkeiten, welche Hume bei der Lehre von Raum und Zeit antrifft, auf feiner falfchen und grundlofen Deduktion diefer Vorftellungen beruhen. Sein Grundfatz verführte ihn anzunehmen, dafs auch der Zeit und dem Raume Impreffionen entfprechen müfsten, und er giebt daher Dinge, die im Raume und in der Zeit find, für Merkmale diefer Vorftellungen felbft aus. Hätte er bedacht, dafs die Formen, worinne die Gegenftände der Sinne geordnet find, fich auch insbefondere

vor-

vorſtellen laſſen, und daſs man wenigſtens die Prädikate dieſer formellen Bedingungen unabhängig von den Dingen, welche der Form gemäſs geordnet ſind, betrachten könne, daſs es gewiſſe Bedingungen giebt, ohne welche unſer Erkenntniſsvermögen gar nicht Gegenſtände erkennen kann, und daſs eben um deswillen a priori beſtimmt werden kann, daſs alle erkennbare Gegenſtände dieſen Bedingungen gemäſs ſeyn müſſen, daſs dieſe Bedingungen ſelbſt Gegenſtände unſers Erkenntniſsvermögens werden können u. ſ. w.; ſo würden jene Schwierigkeiten ſich alle von ſelbſt gehoben haben. Denn es iſt zwar wahr, daſs ſich gewöhnlich zu der Vorſtellung des Raums und der Zeit irgend ein Bild geſellet; aber wir wiſſen auch, daſs wir von der Qualität dieſes Bildes, das heiſst im Grunde ſo viel als von dem Bilde ſelbſt, ſo fern es ein Bild iſt, gänzlich abſtrahiren müſſen, und daſs das Bild ein bloſſer Behelf unſrer Einbildungskraft iſt, um in demſelben die reinen Raum- und Zeitverhältniſſe deſto beſſer anſchauen zu können. Denn wir haben ſchon oben die Eigenſchaft unſers Erkenntniſsvermögens bemerkt, daſs die Einbildungskraft ſogleich geſchäftig iſt, zu den abſtrakten Vorſtellungen Bilder herbeizuführen, um die Realität derſelben ſogleich in Concreto vorzuſtellen. Aber die Qualitäten dieſer Bilder ſelbſt gehören nicht zu den Merkmalen dieſer abſtrakten Vorſtellungen. Es darf ſich daher niemand wundern, daſs er den Raum und die Zeit nicht als wirkliche Gegenſtände anſchauen kann,

ohne

ohne zu gleicher Zeit durch irgend einen Sinn gegebene Gegenstände mit anzuschauen; denn die Natur dieser Gegenstände besteht eben darin, daſs sie nie als wirklich vorgestellt werden können, ausser wenn sie etwas Reales erfüllt; aber eben, weil sie die nothwendigen Bedingungen sind, unter welchen wir uns etwas Reales vorstellen können, so können sie als solche allein betrachtet werden, und es ergeben sich aus ihrer Natur gewisse Merkmale, die ganz unabhängig von allen denen Kräften, welche Raum und Zeit erfüllen, erkannt werden können. So erkennen wir aus der bloſsen Betrachtung dieser nothwendigen Bedingungen aller sinnlichen realen Vorstellungen, 1) daſs sie nicht für sich subsistirende reale Dinge sind, sondern die bloſse Art und Weise, wie die Dinge geordnet seyn müssen, wenn sie Gegenstände unsrer Sinne werden sollen; also werden sie als bloſse nothwendige Formen der realen Gegenstände gedacht, so fern letztere sinnlich sollen angeschauet werden; 2) daſs sie unendlich seyn müssen. Denn unendlich heiſst nichts anders, als was in keiner bestimmten Zeit und in keinem bestimmten Raume als vollendet vorgestellt werden kann. Wenn nun Raum und Zeit selbst die letzten Bedingungen und die absoluten Formen aller unsrer Vorstellungen und realen Gegenstände sind; so kann unmöglich eine neue Form gedacht werden, in welcher der Raum und die Zeit wären, denn sonst würden Raum und Zeit nicht die letzten Bedingungen für uns seyn. Der Begriff unendlich bezeichnet al-

ſo gar kein reales durch Empfindung gegebenes Prädikat, ſondern iſt blos ein regulativer und problematiſcher Begriff, der ſo wie das Wort ewig gebraucht wird. So ſagt man, die Geſetze des Verſtandes, der Natur u. ſ. w. ſind ewig, d. h. ſo lange dieſe Gegenſtände dauren, müſſen auch dieſe Geſetze beobachtet werden. Und ſo heiſst auch Raum und Zeit ſind unendlich, nichts anders, als Raum und Zeit ſind die ewigen Bedingungen, unter welchen unſre Sinnlichkeit Gegenſtände erkennen kann, und wir mögen alſo die Erkenntniſs der Gegenſtände ſo ſehr erweitern, als wir immer wollen und können, ſo können wir doch niemals vermittelſt unſres Anſchauungsvermögens auf einen Gegenſtand ſtoſsen, der nicht an eine oder beide Bedingungen gebunden wäre. Iede beſtimmte Zeit, wenn ſie auch noch ſo groſs wäre, müſſen wir nothwendig wiederum in der Zeit, und jeden beſtimmten Raum müſſen wir wiederum in dem Raume denken, d. h. Raum und Zeit ſind ihrer Ausdehnung nach unendlich, 2) daſs ſie kontinuirlich und gleichförmig ſind. Denn das Kontinuirliche beſteht darinne, daſs nichts Fremdartiges das Mannigfaltige unterbricht. Nun ſind Raum und Zeit die Formen aller ſinnlichen Gegenſtände, folglich iſt es unmöglich, daſs irgend ein ſinnlicher Gegenſtand ſollte angetroffen werden, der nicht im Raume und in der Zeit wäre. Zeit und Raum ſind alſo allenthalben und ſie können durch nichts unterbrochen werden, d. h. ſie ſind kontinuirlich, und da

alle

alle Theile der Zeit Zeiten und alle Theile des Raums Räume, folglich von einerlei Natur sind, so sind sie auch gleichförmig. 3) Dass sie ins Unendliche theilbar sind. Die unendliche Theilbarkeit der Zeit und des Raums hat nach unsrer Theorie gar keine Schwierigkeiten. Denn es ist hier gar nicht von einer physischen Theilung, d. i. von einer wirklichen Trennung und Scheidung in diskrete Grössen die Rede, sondern blos von einer metaphysischen Theilbarkeit, und man will damit nur so viel sagen, als: es läst sich kein Raum denken, oder angeben, in welchem nicht noch Räume und keine Zeit, in welcher nicht noch Zeiten gedacht werden könnten. Denn dieses fliest aus der Natur des Raums und der Zeit, weil jener ein Ausser- und Nebeneinanderseyn, diese aber ein Nacheinanderseyn ist. Wenn man also einen Raum oder eine Zeit setzen wollte, in welchen keine Theile mehr anzutreffen wären, so würde dieses der Natur der Zeit und des Raums widersprechen, und daher ist beides absurd und unmöglich. Wenn wir aber sagen, Raum und Zeit seyn ins Unendliche theilbar, so sagen wir nicht, sie seyen aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt, sondern nur, dass uns vermöge unsrer Natur kein Raum und keine Zeit vorkommen könne, in welchem sich nicht wiederum Räume und Zeiten unterscheiden liessen. Raum und Zeit sind uns nicht als Dinge an sich, sondern nur als nothwendige Bedingungen aller sinnlichen Anschauungen, mithin

als

als Vorftellungen a priori gegeben. Von folchen Vorftellungen aber können wir nicht fagen, dafs fie fich nothwendig bei dem Einfachen endigen müfsten, wenn fie etwas Zufammengefetztes vorftellten. Denn es kann gar wohl der Fall feyn, wie er es hier wirklich ift, dafs gerade die Natur und das Wefen diefer Vorftellungen in dem Zufammengefetzten beftehe, und dafs daher das Einfache geradezu als Beftandtheil ausgefchloffen wird; fo wie diefes z. E. wirklich bei allen Gegenftänden, des äufsern Sinnes der Fall ift, als welche unter keiner Bedingung etwas Abfoluteinfaches vorftellen können, und für die alfo alle Gegenftände nothwendigerweife theilbar feyn müffen. Raum und Zeit werden von uns gar nicht als Dinge erkannt, die an und für fich exiftirten, fondern als blofse Bedingungen, denen alle finnliche Gegenftände überhaupt gemäfs feyn müffen. Ob der Grund diefer Bedingungen in dem Einfachen zu fuchen fey, und worinne diefer Grund beftehe, wiffen wir nicht; wir wiffen nur fo viel mit Gewifsheit, dafs die Bedingungen felbft jederzeit ein Mannigfaltiges, folglich ein Zufammengefetztes enthalten. Was ins Unendliche theilbar ift, befteht darum nicht aus unendlich vielen Theilen, denn das letztere führt auf ein Abfurdum hin, und fetzt voraus, dafs ein Ganzes mit allen feinen Bedingungen zugleich gegeben und doch auch nicht gegeben fey, gegeben, weil es ganz ift; nicht gegeben, weil das Unendliche in keiner Zeit gegeben werden kann. Aber wenn man fagt, es

ſey etwas ins Unendliche theilbar, ſo will man zu verſtehen geben, daſs ein nothwendiges Hinderniſs im Wege ſtehe, ja, daſs es ganz unmöglich ſey in irgend einer Zeit auf die abſolut letzten Bedingungen zu ſtoſsen. So haben wir mit dem Satze, daſs Zeit und Raum die letzten Bedingungen ſind, unter welchen wir Gegenſtände erkennen können, auch zugleich eingeräumt, daſs wir nie Gründe davon entdecken können, die noch über dieſe Bedingungen hinaus reichen, und da nun das Weſen und die Natur dieſer Vorſtellungen darinne beſteht, daſs ſie ein Mannigfaltiges enthalten; ſo können wir vermöge dieſer nothwendigen Einſchränkung unſres Anſchauungsvermögens vermittelſt deſſelben nie über das Zuſammengeſetzte hinaus, und alſo mit allem Rechte ſagen, daſs ihre Theilung in keiner Zeit vollendet werden könne, d. h., daſs ſie ins Unendliche theilbar ſeyen. Wollte ich die Frage unterſuchen, welches denn nun die letzten und abſoluten Gründe der Vorſtellungen von Raum und Zeit wären; ſo fürchte ich, ich möchte mich in dem Labyrinthe der metaphyſiſchen Hirngeſpinſte verirren, da die Frage mit der: wie iſt die Sinnlichkeit und ihre Vorſtellungsart möglich? einerlei iſt, und da ich von der Unmöglichkeit dieſe Frage zu beantworten, überzeugt zu ſeyn glaube.

So fallen alſo alle Widerſprüche, die Hume in dem Begriffe der unendlichen Theilbarkeit anzutreffen vermeinte, weg, und ſie treffen nur diejenigen, welche behaupten, daſs Raum und Zeit wirkliche

liche, für ſich beſtehende, aus einer unendlichen Anzahl (die ſchon an und für ſich ein Widerſpruch iſt) von Theilen zuſammengeſetzte Dinge ſind. Hume muſste bei der Theorie des Raums und der Zeit, durch ſeinen Grundſatz, der eine empiriſche Ableitung erforderte, nothwendig irre geführt werden. Durch ihn wurde er verleitet, die mathematiſchen Demonſtrationen für Sophiſtereien zu erklären, ja ſeinem Grundſatze, meinte er, müſsten alle Erfahrungen ſelbſt das Anſehen der ganzen Mathematik, und aller übrigen Wiſſenſchaften aufgeopfert werden. Ihm gefiel das Laviren nicht, womit diejenigen, die ſich eben dieſem Winde überlieſsen, ihr Haab und Gut zu retten ſuchten. Er war kühn genug, ſich dem Sturme ſeines Grundſatzes ganz und gar zu überliefern, und die Wirkungen deſſelben Jedermann ſehen zu laſſen; ja er fürchtete ſich nicht, das Reich der Wiſſenſchaften durch ſeinen Angriff ſelbſt zu verwüſten, ſollten auch ſeine eignen Beſitzungen ſelbſt mit zu Grunde gehen. Aber wir haben nun geſehen, daſs Hume's Grundſatz, als ob alle Vorſtellungen von einzelnen Gegenſtänden der Erfahrung abgezogen, mithin a poſteriori wären, falſch iſt; wir haben ihm ein Faktum entgegen geſtellt, welches ſeinen Grundſatz geradezu umwirft, nemlich die Erkenntniſs von Raum und Zeit, da wir a priori wiſſen, daſs alle ſinnliche Gegenſtände nothwendigerweiſe dieſen Bedingungen unterworfen ſeyn müſſen, und wir haben zugleich die Art und Weiſe erklärt, wie

dieſe

diese Erkenntniss a priori möglich sey, nemlich dadurch, dass wir diese Vorstellungen nur auf Gegenstände unsres Anschauungsvermögens beziehen. Unser Beweis ruhete auf folgenden Momenten: Wenn unser Anschauungsvermögen Vorstellungen von Gegenständen erhalten soll, so müssen diese Gegenstände so beschaffen seyn, dass sie dasselbe afficiren, und in ihm vorgestellt werden können; nun ist aber unser Anschauungsvermögen von der Beschaffenheit, dass dem äussern Sinne nichts vorgestellt werden kann, als was im Raume ist, und dem innern Sinne nichts, als was in der Zeit ist; folglich müssen alle Gegenstände des innern Sinnes in der Zeit und alle Gegenstände des äussern Sinnes im Raume und (weil diese auch allemal Gegenstände des innern Sinnes werden müssen) in der Zeit seyn. Da nun der Raum die allgemeine Bedingung aller äussern, und die Zeit die allgemeine Bedingung aller sinnlichen Gegenstände überhaupt ist, so müssen auch beide Vorstellungen in den Gegenständen der Sinne anzutreffen seyn, (ob sie gleich mit den Sinnen selbst nicht zu empfinden sind) und die Vorstellungen davon müssen sich von ihnen abziehen lassen. Denn wenn man von allem Mannigfaltigen abstrahirt, was der Empfindung entspricht, so bleibt doch noch die Vorstellung des Neben- und Nacheinanderseyns übrig, und wird als die nothwendige Bedingung aller sinnlichen Anschauungen gedacht. Obgleich alle Eigenschaften der Körper andre Eigenschaften seyn könnten, so ist doch der Raum etwas Unveränderliches

ches, das immer zum Grunde gelegt werden muſs; und wenn gleich ganz andre Empfindungen eine Zeit erfüllen könnten, ſo müſſen ſie doch eine Zeit erfüllen, wenn ſie Vorſtellungen werden ſollen. Daher iſt es auch begreiflich, weshalb wir mit Gewiſsheit wiſſen können, daſs der Raum nicht mehr und nicht weniger als drei, und die Zeit nicht mehr als eine Dimenſion haben. Denn hätten ſie davon mehr, ſo müſsten dieſelben, da ſie nothwendige Bedingungen jeder Anſchauung ſind, auch in jeder Anſchauung angetroffen werden. Aus allem dieſem alſo, daſs wir dieſe Vorſtellungen ſo genau und vollſtändig kennen, daſs es unmöglich iſt, daſs wir ſie durch Empfindung haben können, (weil ſie gar nichts Reales enthalten) daſs ſie endlich allgemein und nothwendig ſind, wiſſen wir mit Zuverläſſigkeit, daſs die Vorſtellungen von Raum und Zeit Vorſtellungen a priori, und zwar weil ſie unmittelbar ein Mannigfaltiges, das dennoch an ſich keine Realität hat, und keiner Empfindung entſpricht, vorſtellen, reine Anſchauungen a priori ſind.

Hiedurch iſt nun denen, welche auf dem Schiffe des Skepticiſmus einen neuen Anfall auf das Land der Wahrheit nach Humiſcher Weiſe thun wollten, ein ſtarker Felſen entgegen geſtellt, der leicht eine Urſache werden kann, daſs ſie anſtatt das Land zu erſchüttern, ihren eignen Nachen zertrümmern.

Allein die Erkenntniſſe a priori ſind noch nicht erſchöpft. Denn unſer Erkenntniſsvermögen beſteht, ſo wie jedes Vorſtellungsvermögen überhaupt,

haupt, nicht blos aus einer Receptivität, fondern hat auch eine beftimmte Spontaneität, oder ein gewiffes Verbindungsvermögen. Nun kann man auf diefelbige Weife, wie man aus der Befchaffenheit der Receptivität auf gewiffe beftimmte Eigenfchaften in denjenigen Objekten fchliefsen konnte, welche die Receptivität afficiren follen; fo kann man auch aus der blofsen Betrachtung der reinen Spontaneität auf die Befchaffenheiten in den Objekten fchliefsen, ohne welche fie gar nicht durch die Spontaneität vorgeftellt werden können, ohne durch Erfahrung diefe Eigenfchaften von allen einzelnen Objekten erkannt zu haben. So kann ich aus der blofsen Betrachtung der Natur des thierifchen Erkenntnifsvermögens von allen Objekten, welche von ihnen follen vorgeftellt werden, mit Gewifsheit a priori wiffen, dafs in ihnen fämmtlich Mannigfaltigkeit und Einheit angetroffen werden müffen. Denn ohne im Raume und in der Zeit zu feyn, können fie nicht von der Receptivität, und ohne Einheit zu haben, können fie nicht von der Spontaneität vorgeftellt werden. Alfo mufs beides in allen finnlichen Objekten jederzeit vereiniget vorgeftellt werden. Nehmen wir nun die befondere Spontaneität in der menfchlichen Natur, welche Verftand heifst; fo ift diefe ebenfalls ein Vermögen, welche nichts ift, fo bald man nicht annimmt, dafs es gewiffe Gegenftände giebt, die von ihm verbunden werden, oder über welche der Verftand urtheilt. Und es läfst fich daher mit vollkommner Sicherheit fchlie-

fchliefsen, dafs die Dinge, welche Objekte unfrer Beurtheilung werden follen, fo befchaffen feyn müffen, dafs es auch möglich ift, Urtheile über fie zu fällen. Nun erkennen wir gewiffe Gefetze im Verftande, nach denen er nothwendig verknüpft, und mit deren Aufhebung die ganze Natur unfres Verftandes zu Grunde gehen würde. Diefen Gefetzen müffen alfo auch alle Gegenftände der menfchlichen Beurtheilung gemäfs feyn, und es ift daher möglich, dafs wir diefe Eigenfchaften der Objekte a priori von der Erfahrung ganz unabhängig wiffen können. So kann ich mit vollkommner Gewifsheit wiffen, dafs mir nie ein von mir und meinen eignen Verändrungen verfchiedenes Ding vorkommen kann, das nicht im Raume exiftirte, in welchem nichts Mannigfaltiges angetroffen würde, welches nicht zu einer Einheit zufammenftimmte, in welchem nicht etwas Beharrliches wäre u. f. w. Alles diefes weifs ich a priori, ohne von allen diefen Gegenftänden irgend etwas erfahren zu haben. Freilich find alle diefe Merkmale a priori, welche mir die Natur des Verftandes anbietet, keine durch das Gegebene beftimmten Qualitäten, fie haben keinen Inhalt, fondern fie betreffen nur die Art und Weife, wie die Gegenftände verknüpft feyn müffen. Dafs mir irgend ein Gegenftand grün erfcheinen, dafs er Blätter, Zweige, Nahrungsfaft haben, etwas Brennbares und fo weiter enthalten müffe, kann ich nicht a priori wiffen, dafs aber ein folcher Gegenftand, wenn er mir durch

meine äuſſere Sinne gegeben, und durch meinen Verſtand erkannt werden ſoll, daſs er alsdenn im Raume ſeyn, daſs er ein gewiſſes Mannigfaltige, das zu Einem zuſammenſtimmt (eine Gröſſe) eine oder mehrere Kräfte, die auf die Sinne wirken (Realitäten) u. ſ. w. enthalten müſſe, kann ich mit vollkommner Gewiſsheit a priori wiſſen. Es würde hier zu weitläuftig ſeyn, dieſe Erkenntniſſe a priori vollſtändig auseinanderſetzen oder auch nur aufzählen zu wollen, beſonders da dieſes ſchon von Kant mit ſo unerreichbarem Tiefſinn geſchehen iſt, und mehrere Verſuche da ſind, worinne man ſich bemühet hat, die Deduktion dieſer Erkenntniſſe a priori deutlich zu machen. Hier iſt es ſchon genug ihre Möglichkeit und Wirklichkeit bewieſen zu haben. Denn wenn nur ein einziges Urtheil a priori erwieſen iſt, ſo fällt ſchon der Humiſche Grundſatz und mit ihm das ganze Syſtem. Nun haben wir die Art und Weiſe, wie eine ſolche Erkenntniſs a priori von den Gegenſtänden möglich iſt, ſehr deutlich gezeigt; es iſt ferner gewiſs, daſs wir alle unſre Wiſſenſchaft auf dergleichen Urtheile a priori zuletzt gründen, und der Grund, weshalb man dieſe Gültigkeit der Urtheile a priori verwarf, war kein anderer, als weil man ſie für unmöglich hielt. Nun haben wir in dem Vorigen ihre Möglichkeit dargethan, folglich fällt dieſer Grund ganz weg. Ja es kann überdem auf keine andre Art die Möglichkeit der Erkenntniſſe a priori eingeſehen werden, wie in

dem

dem Folgenden noch erhellen wird, und daher ſchlieſsen wir, daſs, wenn ſie wirklich ſind, ſie nur auf dieſe Art wirklich ſeyn können.

Aber laſst uns nun, unſerm Vorſatze gemäſs, unterſuchen, woher es kömmt, daſs die Stimme für den empiriſchen Urſprung aller Erkenntniſſe ſo gemein geworden iſt. Hier bemerke ich nun 1. daſs man ſein Augenmerk bei der Unterſuchung über den Urſprung der Erkenntniſs nur immer auf den Inhalt oder die Materie derſelben gerichtet, daſs man aber auf die Form oder auf die bloſse Verbindung der Materie gar wenig Rückſicht genommen hat, indem beide Theile, wenn man ſie ja unterſchied, doch für völlig gleichartig anſah. Nun iſt es aber ganz richtig, daſs alle Materie der Erkenntniſs a poſteriori gegeben werden muſs, und alſo der Urſprung der Erkenntniſs ihrem beſtimmten Inhalte nach jederzeit empiriſch iſt. So lange man alſo über den Urſprung des Inhalts unſrer Erkenntniſs ſtritt, hatten diejenigen Recht, welche behaupteten, daſs wir nur a poſteriori, durch Empfindung reale Objekte kennen lernten. Dieſe Meinung iſt überdem ſo leicht begreiflich zu machen, ſie iſt der Natur der Sache ſo gemäſs, daſs man wohl einſieht, wie dieſe Meinung ſo leicht Eingang und Beifall gefunden hat. Die Menſchen geben überdem mehr auf dasjenige Acht, was auſser ihnen vorgeht, als was in ihnen ſelbſt liegt, und ſind zufrieden, wenn ſie nur die Möglichkeit einiger Beſtandtheile einſehen. Denn dieſes macht ſie

geneigt, die übrigen schon a priori für Dinge von gleicher Natur zu halten, und so schlossen sie nach einer sehr gewöhnlichen Analogie: Weil viele Bestandtheile unsrer Erkenntnisse ihren Ursprung a posteriori haben, so werden sie auch alle aus dieser Quelle kommen. Allein es ergiebt sich bald, dass dieses nicht möglich ist, sobald man eine Deduktion aller Bestandtheile unsrer Erkenntnisse versucht. Denn da findet sich, dass einige Theile als absolutnothwendig und allgemein gedacht werden, welche Merkmale schlechterdings keine Ableitung a posteriori zulassen, weil Erfahrung niemals einer Erkenntniss, Nothwendigkeit und Allgemeinheit ertheilen kann, indem es gar keine Merkmale sind, die einer Empfindung entsprechen können. Da man nun den Grundsatz als ausgemacht ansahe, dass die Erkenntniss ganz aus der Erfahrung abstammen müsste, so leugnete man entweder die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnisse, oder welches eben so viel ist, man fand den Grund dieser Vorstellungen in gewissen subjektiven Gemüthsbeschaffenheiten und äusseren Umständen der Gewohnheit, Erziehung u. s. w., wodurch denn diese Eigenschaften nicht objektive Beschaffenheiten unsrer Gegenstände, sondern blosse Einbildungen seyn, folglich gar nicht zu den Erkenntnissen gerechnet werden durften. Denn Erkenntnisse müssen allemal Merkmale der Objekte enthalten. Da aber in dem Vorigen gezeigt worden ist, dass jede Erkenntniss aus Materie und Form

Form befteht, und dafs nur aus der Vereinigung beider, Erkenntnifs entftehen könne; fo ift immer noch möglich, dafs die Form dasjenige enthalte, was in der Erkenntnifs a priori ift, d. h. das Nothwendige und Allgemeine. Alle berühmte Vertheidiger der Erkenntniffe a priori (und es hat niemals an folchen gefehlt) haben auch immer nur auf die formellen Sätze gezielt, wiewol es Niemanden gelungen ift, fie vollftändig anzugeben, und ihre Quelle und Gültigkeit befriedigend darzuthun, wenn man Kants Verfuche diefen Vorzug nicht einräumen will. Plato fchien keine andere Auskunft zu wiffen, als ihnen durch einen Mythos einen Urfprung anzudichten, und fie durch die Wiedererinnerung aus einem beffern Zuftande, oder gar durch die Einflüffe der Gottheit in die menfchliche Seele zu bringen. Es war nicht viel beffer, wenn Kartefius behauptete, dafs uns gewiffe Grundwahrheiten angebohren würden; und wenn gleich Leibnitz vermittelft feiner Hypothefe der vorherbeftimmten Harmonie eine fcharffinnigere Erklärung gab, fo fcheint fie doch weder befriedigender, noch gründlicher zu feyn, als die feiner Vorgänger. Durch diefe vergeblichen Unternehmungen fo grofser Männer hielt fich Hume um fo mehr berechtiget, alle Erkenntniffe a priori zu verwerfen. Denn wenn wir jene allgemeinen Sätze auf eine fo unbekannte Art erhalten, wie können wir überzeugt werden, dafs fie auch von den Objekten gelten, da wir die Objekte felbft blos durch Erfah-

fahrung erkennen, die einzeln und nach und nach geschieht, und unaufhörlich neue Prädikate der Objekte lehrt? Dieser Haupteinwurf gegen die Erkenntnisse a priori ist nun von uns dadurch, wie es scheint, gänzlich gehoben, dass man gezeigt hat, die Form müsse nothwendigerweise aus der Natur desjenigen Erkenntnissvermögens, für welches die Dinge Objekte sind, erkannt werden können, weil die Dinge vorgestellt werden, folglich auch die Form haben müssen, ohne welche sie gar nicht vorgestellt werden können. Daher konnten wir mit Sicherheit schliessen, dass alle Objekte unsrer Erkenntniss diejenigen Eigenschaften haben müssen, welche unser Anschauungsvermögen und unser Verstand von ihnen fordert.

2. Hat man oft eine unrichtige Vorstellung von den Erkenntnissen a priori gehabt, indem man Erkenntnisse darunter verstand, die gar nicht durch Nachdenken erworben, sondern die auch in der rohesten Menschennatur liegen, und von ihr erkannt werden müssten. Gegen das Daseyn solcher Erkenntnisse musste man sich freilich sträuben, und man hatte ein vollkommnes Recht sie zu verwerfen. Man liess sich hierdurch leicht verführen, weil dieser Begriff der Erkenntnisse a priori absurd war, diese Art der Erkenntnisse selbst zu verwerfen, und also zu der, wie es schien, nur noch einzig möglichen Quelle überzugehen, d. h. sie sämtlich aus der Erfahrung abzuleiten. Allein der Begriff der Erkenntnisse a priori hat, wie wir gezeigt haben,

einen

einen noch andern und wahren Sinn, und deutet blos ſolche Erkenntniſſe an, welche Prädikate von Dingen ausſagen, ohne daſs wir dieſe Dinge ſelbſt durch Erfahrung erkannt haben, wir mögen übrigens zur Erkenntniſs derſelben gelangen wenn und wie wir wollen. Daſs aber dieſes ein realer Begriff ſey, iſt in dem Vorigen hinlänglich gezeigt worden.

3. Man hat die Erkenntniſſe a priori im wahren Sinne ſelbſt für unmöglich gehalten, weil man nicht begreifen konnte, wie man Prädikate von Dingen wiſſen könnte, wenn man ſchlechterdings auf keine Art Erfahrung von denſelben gehabt hätte, und daher erklärte man lieber dergleichen Erkenntniſſe für Einbildungen und leitete ſie ſämmtlich a poſteriori ab. So lange man nun dergleichen Prädikate auf alle Objekte überhaupt bezog, hatte dieſes ſeine Richtigkeit; ſo bald man aber die Objekte blos in Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen erwägt; ſo begreift man leicht, wie Merkmale a priori von dieſer beſtimmten Gattung von Objekten gewuſst werden können.

4. Man hat bisweilen geglaubt, man wolle unter reinen Erkenntniſſen a priori ſolche verſtehen, wozu gar keine Beobachtung erfordert werde, und die ganz ohne die Sinne vorgeſtellt werden, und alle Erkenntniſſe, die in den Sinnen vorgeſtellt und durch Abſonderung erkannt ſind, hat man Erkenntniſſe a poſteriori genannt. In dieſem

Sinne

Sinne müſſen freilich alle Erkenntniſſe a poſteriori ſeyn, und es würde abſurd ſeyn, wenn man dergleichen Erkenntniſſe vertheidigen wollte. Allein da nun der Begriff derſelben beſtimmter iſt, ſo wird man keine Schwierigkeit mehr finden, ſie zuzulaſſen. Rein heiſsen nemlich die Erkenntniſſe nur dann, wenn ihr Inhalt keine ſinnliche Empfindung verurſachen kann. Von dieſer Art ſind alle Vorſtellungen, wodurch die bloſse Form, d. i. die bloſse Art der Verbindung von etwas Unbeſtimmten gedacht wird. So enthält der Begriff der Urſache, die Vorſtellung der Zeit und viele andre ſchlechterdings nichts, was einer Empfindung entſpräche, und ſie heiſsen deshalb rein. Die Vorſtellung dieſer Erkenntniſſe ſelbſt aber, und die Beziehung derſelben auf Objekte überhaupt, iſt eine Handlung, wodurch mein innerer Sinn afficirt und die Bedeutung meiner Vorſtellungen vor mein Bewuſstſeyn gebracht wird. Allein dieſe Handlung iſt ja nicht der Inhalt der Vorſtellungen. Dieſer iſt durch die Natur meines Erkenntniſsvermögens, das ich abgeſondert, in Begriffen betrachtet, habe, beſtimmt gegeben. Sodann iſt auch zu merken, daſs wir alle dieſe Erkenntniſſe durch die Beobachtung des menſchlichen Erkenntniſsvermögens erlangen, und daſs uns dieſes freilich, wie jeder Gegenſtand der Natur, gegeben iſt. Aber indem wir dieſes Erkenntniſsvermögen mit dem bloſsen Begriffe von Gegenſtänden für daſſelbige im Verhältniſs denken, ſo ergeben ſich eine Menge Prädikate von dieſen Gegen-

genftänden, die wir unabhängig von der empirifchen Einwirkung der Gegenftände erkennen, und die blos die Art und Weife betreffen, wie diefe Gegenftände geordnet feyn müffen, wenn fie von uns erkannt werden follen. Diefe Prädikate heifsen fodann rein, weil ihrem Inhalte nichts in der Empfindung entfpricht, (ob fie gleich als Handlungen des Gemüths im innern Sinne vorgeftellt find) und a priori, weil fie mit Gewifsheit auf Gegenftände bezogen werden, die wir nie erfahren haben, auch wohl nie erfahren werden. Alfo fehen wir, dafs das Empirifche und das Reine nur immer auf den Inhalt der Vorftellungen geht, und dafs fie übrigens als Gemüthshandlungen alle im innern Sinne vorgeftellt werden. Einige aber enthalten einen Stoff, der blos aus der Natur des Erkenntnifsvermögens genommen ift, eine Verbindungsweife, die aber auf Objekte bezogen wird, weshalb fie auch Erkenntnifs heifst; der Stoff anderer Vorftellungen aber ift durch Einwirkungen auf die Sinne beftimmt; und deshalb heifsen letztere empirifch und a pofteriori, erftere aber rein und a priori.

Wenn man die Beifpiele der Vorftellungen erwägt, welche Hume anführt, um darin zu zeigen, dafs fie a pofteriori entfprungen feyn, fo wird man finden, dafs er nur folche Vorftellungen gewählt hat, die einen beftimmten Inhalt haben, und ein reales individuelles Objekt bezeichnen, dafs er alfo immer nur Vorftellungen, nie die Elemente oder letzten Grundbeftandtheile der Vorftellungen erwog.

Denn

Denn wenn wir uns gleich alles vermittelft der Vorftellungen vorftellen müffen, fo find doch nicht alle Objekte der Vorftellungen wiederum Vorftellungen; denn Körper, und die in uns wirkenden Kräfte find keine Vorftellungen, fondern reale Objekte derfelben. Und fo können auch die Elemente der Erkenntnifs gefchieden, und befonders zum Objekte der Vorftellungen gemacht werden. Sobald man nun die blofse Form als einen nothwendigen Beftandtheil aller Vorftellungen zum Objekte macht, fo ergeben fich aus derfelben gewiffe Prädikate a priori, die zwar nie an und für fich felbft exiftiren, die aber doch als reale Beftandtheile aller wirklichen objektiven Erkenntniffe auch in den Gegenftänden unfrer Erkenntniffe angetroffen werden müffen.

Das was aber a priori erkannt wird, wird nicht gerade von allen, fondern von den wenigften erkannt. Dafs aber dennoch alle Menfchen diefen Gefetzen a priori gemäfs erkennen, ift fehr begreiflich, wenn man bedenkt, dafs es diejenigen Gefetze find, ohne welche das Erkenntnifsvermögen gar nichts erkennt, und dafs fie alfo daffelbige nöthigen und zwingen, ihnen gemäfs alle Erkenntniffe zu ordnen. Daher erkennen alle finnliche Wefen im Raume und in der Zeit, ob fie gleich diefe Formen fich nicht abgefondert als nothwendig vorftellen; alle Menfchen raifonniren nach dem Gefetze der Urfachen und Wirkungen, ob fie gleich diefes Gefetz in feiner Allgemeinheit weder denken

noch

noch ſeine Gültigkeit erweiſen können. Dieſe Formen und Geſetze wirken freilich, wie Inſtinkte in der menſchlichen Natur. Aber die Vernunft ſoll einen Grund von der Gültigkeit dieſer Geſetze angeben, und ihre Anwendung zu ihrer eignen Befriedigung rechtfertigen. Nun iſt es zwar wahr, daſs, wenn gleich die Vernunft einen falſchen Grund von dieſen Geſetzen angiebt, ihre Wirkungen dennoch erfolgen. Aber es giebt gewiſſe Ideen von Gegenſtänden, deren Realität und Beſchaffenheit nur allein durch die Einſicht in die Natur dieſer Grundſätze ausgemacht werden kann, und um dieſer willen iſt es nöthig, ihre Gültigkeit durch Vernunftgründe zu beweiſen. Falſche Gründe werden alſo die Wirkſamkeit dieſer Geſetze zwar nicht aufheben, indem wir doch alle reale Erkenntniſs durch ſie erlangen, aber wir werden die Gründe dieſer realen Erkenntniſſe nicht verſtehen, und über die Natur unſrer Erkenntniſſe, über die wir doch einmal urtheilen, falſch urtheilen. Mithin liegt hierin eine Quelle zu Irrthümern, die nur dadurch verſtopft werden kann, daſs der Umfang dieſer Geſetze, und die Art ihrer Anwendung genau beſtimmt wird.

Hieraus ſiehet man nun, daſs es zwar ſeine Richtigkeit hat, was Hume an mehrern Orten ſagt, daſs die Wirkſamkeit dieſer Geſetze nicht allein von der vernünftigen Erkenntniſs derſelben abhange. Denn auch der Vernunft ſind gewiſſe Geſetze gegeben, nach der ſie erkennen muſs,

ſo-

so bald sie schliesst oder denkt, wenn sie gleich noch nicht einen so hohen Grad der Vollkommenheit erreicht hat, dass sie ihre eignen Gesetze sich selbst vorstellen und ihre Gültigkeit durch Gründe beweisen kann. Aber es giebt gewisse andere Erkenntnisse, die von der Einsicht dieser Gesetze und ihrer Gründe abhängen, und deren Wahrheit, ohne die richtige Vorstellung der letztern schlechterdings nicht erforscht werden kann. Dergleichen sind alle metaphysiche Fragen: ob ein Gott und eine Vorsehung, eine Unsterblichkeit u. s. w. sey. Diese Gegenstände sind uns wichtig, und so wichtig uns diese sind, so wichtig müssen uns auch die Untersuchungen über die Natur der Erkenntnisse a priori seyn. Denn ohne diese genau erforscht zu haben, läst sich schlechterdings nicht mit Gewissheit bestimmen, ob jene Gegenstände blos in der Einbildung ihren Grund haben, oder ob vernünftige Gründe für ihre Realität angetroffen werden.

Vier-

Vierter Verſuch.

Von den verſchiedenen Arten der Erkenntniſſe ihrem Inhalte nach und der Gewiſsheit derſelben.

Wir haben bisher den Urſprung der Erkenntniſs erwogen, und im Allgemeinen ſowol die Elemente aufgeſucht, woraus alle Erkenntniſſe zuſammengeſetzt ſind, als auch die Quellen des Inhalts unſrer Erkenntniſs angegeben, nach welchen ſie entweder a priori oder a poſteriori war, je nachdem die Prädikate, welche auf Objekte bezogen werden, entweder vor der empiriſchen Anſchauung des Objekts, oder erſt durch dieſelbe erkannt werden. Jetzt wollen wir unſre Aufmerkſamkeit auf den verſchiedenen Inhalt der Erkenntniſſe und auf die Art und Weiſe richten, wie wir dazu gelangen. Vielleicht laſſen ſich aus dieſer Betrachtung Bemerkungen ziehen, welche die verſchiedenen Arten der Gewiſsheit und die mannigfaltigen Grade des Beifalls erklären.

Wir haben oben geſehen, daſs der weſentliche Charakter der Erkenntniſs darinne beſtehet, daſs die Vorſtellung auf ein beſtimmtes Objekt bezogen wird, d. h. daſs ſowol die Form als die Materie der Vorſtellung als in einem von der Vorſtellung ſelbſt ver-

verſchiedenem Objekte enthalten, oder mit den realen Merkmalen deſſelben identiſch gedacht wird. Wenn wir ſagen, wir haben gewiſſe Erkenntniſſe von dem Körper, dem Menſchen, der Seele, der Gottheit u. ſ. w., ſo wollen wir nichts anders ſagen, als wir ſtellen uns gewiſſe Merkmale vor, die mit gewiſſen realen Merkmalen in den Gegenſtänden einerlei ſind. Dieſe Objekte mögen nun ſelbſt wiederum Vorſtellungen ſeyn oder nicht, ſo ſind ſie doch von denen Vorſtellungen, wodurch ſie vorgeſtellt werden, verſchieden, und eine Erkenntniſs muſs alſo, wenn ſie möglich ſeyn ſoll, jederzeit ein Objekt haben. Bisher haben wir die Erkenntniſſe blos als Handlungen des Gemüths erwogen, und haben geſehen, daſs vermöge der Natur des Erkenntniſsvermögens ein gewiſſes Mannigfaltiges und eine Einheit dazu erfodert wird, um Erkenntniſs möglich zu machen. Allein beides iſt nichts als eine allgemeine Foderung, die aus der Natur des Vorſtellungsvermögens flieſst; ſoll nun eine konkrete Erkenntniſs zu Stande kommen, ſo muſs dieſes Mannigfaltige und dieſe Einheit in der Vorſtellung durch das Objekt beſtimmt, und durch die Einwirkung des Objekts auf das Erkenntniſsvermögen eine wirkliche Erkenntniſs erzeugt werden. Denn in aller Erkenntniſs müſſen die Vorſtellungen von ihren Objekten beſtimmt ſeyn, letztere mögen übrigens ihren Grund haben, wo man will. Nun kann man zwar im Allgemeinen einige Prädikate, die zur Möglichkeit der Vorſtellung der Objekte

jekte gehören, aus der Natur des Erkenntniſsvermögens erkennen, aber dieſe betreffen doch nur die Art und Weiſe ihres Daſeyns überhaupt, welche ebenfalls durch das Objekt ſelbſt, obgleich jenen allgemeinen Geſetzen gemäſs, beſtimmt wird. So wiſſen wir zwar a priori, daſs ein Gegenſtand unſrer äuſsern Sinne und unſers Verſtandes im Raume ſeyn müſſe, daſs er ein Mannigfaltiges, das zur Einheit zuſammenſtimmt, enthalten, daſs dieſes Mannigfaltige mit einer Qualität verſehen ſeyn müſſe u. ſ. w. Aber wie groſs der Raum ſey, den das Objekt erfüllen werde, wie viele Theile ſich in demſelben unterſcheiden laſſen, auf welche beſondern Sinne und mit welchem beſtimmten Grade von Kraft ſeine Qualitäten wirken werden, was es für Urſachen und Wirkungen begleiten u. ſ. w., von alle dem läſst ſich nichts a priori wiſſen, ſondern es werden alle dieſe Umſtände durch das Objekt ſelbſt a poſteriori beſtimmt. Alſo nicht nur die materiellen Beſchaffenheiten, ſondern auch die formellen, in ſo fern ſie erſt durch jene beſtimmt werden müſſen, können nur a poſteriori erkannt werden. Ich kann ſo wenig a priori wiſſen, ob die Erde die Geſtalt einer Kugel habe, wie groſs ihr Flächen- und Kubikinhalt ſey, als ich es wiſſen kann, welche Metalle, Steine, Gewäſſer u. ſ. w. ſie in ſich enthalte. Beides muſs ich erſt durch Erfahrung lernen. Daſs aber die Erde, wenn es ein ſolches Ding giebt, überhaupt im Raume ſeyn, daſs ſie eine Gröſſe, Realität u. ſ. w. haben müſſe,

kann

kann ich, ohne von ihr selbst Erfahrung zu haben, a priori aus der Natur meines Erkenntnissvermögens wissen. Denn dieses giebt mir die Bedingungen an, unter welchen ich von Gegenständen Erfahrung haben kann. Wir erkennen also a priori nichts, als die allgemeinen nothwendigen Bedingungen, unter welchen die Gegenstände für unser Erkenntnissvermögen Gegenstände seyn können. Wie gelangen wir aber nun zur realen Erkenntniss dieser Objekte? Wie können wir überzeugt werden, dass die Objekte unsrer Erkenntniss Wirklichkeit und Realität haben, und wie vielerlei Art sind die Objekte, auf welche wir unsre Vorstellungen beziehen? Um diese Frage zu beantworten, bemerke ich:

1. Dass uns unsre Sinne allein eine unmittelbare Vorstellung von Gegenständen gewähren. Es afficirt Etwas unsre Sinnlichkeit, und wir erhalten eine Vorstellung, die wir unmittelbar auf das von ihr verschiedene Ding als ihr Objekt beziehen, weil unsre Vorstellung nur durch dasselbe bestimmt wird. Wir schauen auf diese Art äussere und innere Objekte an. Die erstern machen den Inbegriff der Körperwelt aus, die letztern sind die Veränderungen und Handlungen unsres Gemüths. Unser äusserer und innerer Sinn schauet also stets Gegenstände an; beide haben Vorstellungen, die auf etwas von den Vorstellungen Verschiedenes, auf Objekte bezogen werden, die selbst als unmittelbar gegeben, und durchgängig bestimmt, d. i. als Individua vorgestellt werden.

den. Dieses find finnliche Gegenstände, Erscheinungen oder Phänomene, innere und äufsere.

2. Unfer Verstand fondert Merkmale, die mehrern diefer finnlichen Gegenstände gemein find, ab; er beobachtet, nach welchen Gefetzen fie verbunden find, und wie fie wirken. Er bildet Begriffe und Urtheile, und bezieht dieselben auf die finnlichen Gegenstände. Bis hierher hat es alfo der Verstand nur mit finnlichen Gegenständen zu thun. Seine Begriffe und feine Urtheile find wirkliche Erkenntniffe, denn fie beziehen fich auf Gegenstände, und obgleich diefe Gegenstände durch den Verstand felbst nicht vorgeftellt werden, und alfo auch durch ihn nicht beftimmt find, fo können fie doch wenigstens möglicherweife durch das Anfchauungsvermögen bestimmt gegeben werden. Eine Erkenntnifs der Phänomene durch das blofse Anfchauungsvermögen und die Einbildungskraft ift eine blos finnliche Erfahrungserkenntnifs; eine Erkenntnifs der Phänomene durch Sinne und Verstand ift eine vernünftige Erfahrungserkenntnifs. Erftere trifft man auch bei den Thieren an.

3. Allein öfters bildet fich unfre Vernunft auch Begriffe, welche fie auf überfinnliche Gegenstände bezieht. Sie gefteht, dafs der Menfch von diefen Gegenständen keine finnlichen Anfchauungen, ja überall keine Anfchauungen haben könne, dafs die Vernunft blos einige allgemeine Merkmale

von ihnen erkenne, dass sie aber doch von dem Daseyn dieser Gegenstände überzeugt werden, und ihre Begriffe auf dieselben beziehen könne. Gott, Seele, der letzte Grund der Materie u. s. w. sind von jeher Gegenstände dieser Art der übersinnlichen Erkenntnisse gewesen. Man kann diesen Begriffen den Namen der Erkenntnisse nicht absprechen. Denn Erkenntnisse heissen alle Vorstellungen, so ferne sie auf bestimmte Gegenstände bezogen werden. Nun sind zwar die übersinnlichen Gegenstände nicht gegeben, werden also zwar nicht als bestimmt vorgestellt, aber doch als nothwendig und an sich bestimmt vorausgesetzt. Es heisst aber nicht blos diejenige Vorstellung eine Erkenntniss, die sich auf eine für uns mögliche oder schon gegebene Anschauung bezieht, sondern wenn sie nur auf irgend einen wirklichen Gegenstand geht, es mag dieser von unserm Subjekte angeschauet werden können oder nicht. Ob übrigens die Idee mit falschen Prädikaten ausgeschmückt, und der Gegenstand durch sie unrichtig bestimmt worden, d. h. ob es eine falsche Erkenntniss sey und ob ihr überall ein solcher Gegenstand entsprechen könne, wie er gedacht wird u. s. w., sind andre Fragen, deren Entscheidung nicht hierher gehört.

Unter der Masse der wirklichen vorhandenen Vorstellungen treffen wir nun Erkenntnisse von allen drei Arten an. Wir haben blos sinnliche Erfahrungen, wir verknüpfen diese empirischen Anschauungen nach Naturgesetzen und erwerben uns dadurch

durch eine vernünftige Erfahrungserkenntniss, wie die Physik, Psychologie, Chemie, Politik und viele andre Wissenschaften beweisen. Die Menschen glauben endlich eine Erkenntniss von dem Uebersinnlichen zu haben; sie raisonniren über die letzten Gründe der Körperwelt, über die Natur der Seele, sie glauben die Gottheit zu erkennen und viele andre Gegenstände, von denen sie selbst eingestehen, dass sie ihnen nie in der Erfahrung durch sinnliche Wahrnehmung vorkommen können. Wenn wir also die Erkenntnisse ihren Objekten nach eintheilen wollen, so haben einige sinnliche, andre übersinnliche Gegenstände. Die sinnlichen sind entweder Objekte des äussern oder Objekte des innern Sinnes, und von beiden haben wir entweder blos sinnliche oder vernünftige Erfahrungserkenntniss oder wir wissen gar von ihnen schon etwas a priori. Die übersinnlichen beziehen sich entweder auf Dinge überhaupt, und sind Begriffe, die allen Gegenständen zukommen, oder sie beziehen sich auf ein bestimmtes übersinnliches Ding, wie die Seele, Gott u. s. w. Man siehet leicht ein, dass die letztere Art der Erkenntniss jederzeit eine Erkenntniss a priori seyn müsse, da wir die unmittelbare Wahrnehmung dieser Gegenstände für unsre Natur selbst für unmöglich halten.

Es entsteht nun die grosse und wichtige Frage, auf welche Art werden wir überzeugt, dass unsre Erkenntniss Wahrheit enthalte, oder dass sie wirklich mit ihren Objekten übereinstimme?

Wir finden, dass die Ueberzeugung oder der Glaube, dass unser Urtheil wahr sey, nicht immer, wie Hume ganz richtig bemerkt hat, von der Einsicht hinreichender vernünftiger Gründe abhängt, sondern dass Gewohnheit, Neigung, Leidenschaft, Ueberredung, Erziehung und alle die subjektiven Gründe, welche Hume aufzählt, sehr oft den Glauben hervorbringen. Wir bemerken ferner, dass aus dieser Einrichtung kein sonderlicher Nachtheil für das gemeine Leben entsteht. Es ist den Folgen nach einerlei, ob jemand das Gute aus der vollkommnen Einsicht dessen was gut ist, thut, oder ob er es thut, weil er dazu gewöhnt oder erzogen worden, ob jemand eine Auferstehung glaubt, weil ihn Vernunftgründe bestimmen, oder weil es ihm der Priester gesagt hat. Die Natur hat gewisse Zwecke, zu deren Erreichung sie mancherlei Anstalten getroffen hat, und da sich die Vernunft erst spät entwickelt, so hat sie in die menschliche Natur solche Principien gelegt, wodurch alle diejenigen Zwecke erreicht werden konnten, welche sie von der Vernunft unabhängig erreichen wollte. Daher glaubt der Mensch das Daseyn der Körperwelt, seiner Empfindungen, selbst übersinnlicher Gegenstände u. s. w. ohne vollkomne Einsicht der Vernunftgründe, und misst ihre Wahrheit nur instinktmäsig nach seinen Empfindungen, und nach ihrer Brauchbarkeit zu seinen Zwecken und Bedürfnissen. Oder eigentlich zu reden, müsste man sagen, diese subjektiven Gründe wirken die

Ab-

Abſichten der Natur durch Vorſtellungen, ohne daſs eigentlich dasjenige Gefühl da iſt, welches man vernünftige Ueberzeugung nennen kann. Denn eine ſolche Ueberzeugung iſt ein Gefühl, welches nur durch eine Urſache hervorgebracht werden kann, nemlich durch gedachte Gründe. Daher kann man auch Ueberzeugung nur ſolchen Weſen zuſchreiben, denen Vernunft zukömmt, und Thiere können das Gefühl der Ueberzeugung nie haben, wenn ſie nicht Gründe denken können. Ob die Gründe, welche gedacht werden, wahr oder falſch, zureichend oder unzureichend ſind, kömmt hier nicht in Anſchlag. Kurz, nur alsdenn, wenn die Vernunft des Subjekts gewiſſe Gründe für wahr und zureichend hält, erfolgt Ueberzeugung. Die Ueberzeugung iſt ein Gefühl, und ich kann es daher ſeiner Natur nach, ſo wenig wie irgend ein anderes beſtimmen, was es an und für ſich ſelbſt ſey, aber ich kann es ſeiner Kauſſalität nach beſtimmen und ſagen, daſs es jederzeit nur durch vorgeſtellte und gedachte Gründe hervorgebracht werden könne. Kein Menſch, wenn er von Ueberzeugung redet, beruft ſich auf Gewohnheit, Erziehung, Leidenſchaft u. ſ. w. ſondern jeder rechtfertiget ſie mit einem Grunde, wenn er auch noch ſo ſchlecht und noch ſo ſchwach ſeyn ſollte. Gewohnheit, Erziehung u. ſ. w. ſind nur Hinderniſſe, welche machen, daſs ſeine Urtheilskraft einen unzureichenden oder falſchen Grund für wahr und zureichend hält, und da blos das Fürwahrhalten die Ueberzeugung hervorbringt,

bringt, ſo kann freilich auch ein unrichtiges Fürwahrhalten Ueberzeugung hervorbringen, und jene ſubjektiven Gründe können, ſoferne ſie auf die Urtheilskraft einfließen, und dieſe in ihrer Wirkſamkeit aufhalten, allerdings Einfluſs auf die Ueberzeugung haben, indem ſie machen, daſs da ein Fürwahrhalten entſteht, wo nach vernünftigen Principien keines erfolgen würde. In der thieriſchen Natur vertritt ein gewiſſes Gefühl, das durch die Gründe verurſacht wird, die Hume ſo ſchön auseinandergeſetzt hat, die Stelle der Ueberzeugung, indem es gleiche Wirkungen hervorbringt, iſt aber ſelbſt nicht Ueberzeugung, indem die Urſache nemlich das Bewuſstſeyn eines hinreichenden Grundes dazu ganz fehlt. Es iſt aber weder eine befremdende noch ſeltene Erſcheinung, daſs einerlei Wirkungen durch ganz verſchiedene und heterogene Urſachen hervorgebracht werden. Wahre Ueberzeugung können alſo nur ſolche Gründe hervorbringen, die von der Vernunft für wahre Gründe erkannt werden, und eine feſte unerſchütterliche Ueberzeugung kann durch nichts entſtehen, als durch eine vollſtändige Einſicht des Zuſammenhangs des Satzes, wovon wir überzeugt ſind, mit den oberſten Geſetzen der Wahrheit. Es iſt falſch und widerſpricht aller Erfahrung, wenn Hume glaubt, die Ueberzeugung ſey nichts, als eine lebhafte Vorſtellung der Sache, denn es giebt Ueberzeugungen von äuſſerſt ſchwachen Vorſtellungen, und es giebt ſehr lebhafte Vorſtellungen, von denen man gar nicht überzeugt iſt.

Die

Die Ueberzeugung hängt allein von dem Bewuſstſeyn gewiſſer Gründe ab, die für wahre Gründe der Sachen gehalten werden, oder es auch wirklich ſind. Ich gebe gern den Humiſchen Satz zu, daſs die lebhaften Vorſtellungen, und insbeſondere das Gefühl die Handlungen beſtimmen, aber ich leugne, daſs dieſes Gefühl, welches zum Handeln beſtimmt, jedesmal Ueberzeugung ſey; vielmehr iſt unter der Menge von Gefühlen, die uns zu Handlungen beſtimmen, auch eins, welches Ueberzeugung heiſst, das aber einen groſsen Grund von Stärke haben muſs, damit es die übrigen Gefühle, welche die Handlungen des Menſchen dirigiren, unterdrücken, und den Neigungen widerſtehen kann. Denn wir wiſſen ja, daſs Menſchen wirklich einen Satz für wahr halten, und doch gerade das Gegentheil thun können. Alſo iſt es nicht immer die Ueberzeugung, welche uns zu Handlungen treibt, ſondern oft bloſse, gegen die Ueberzeugung laufende Gewohnheit oder etwas ähnliches. Ich gebe indeſſen zu, daſs ſich die Ueberzeugung leicht mit dem, was Gewohnheit und Neigung räth, verbindet, weil dieſe Dinge leicht die Urtheilskraft ſo ſchwach machen, daſs ſie die Vernunftgeſetze entweder nicht erforſchen kann, oder ſie vergiſst, und daher irret. Ein Irrthum aber, der für ein wahres Urtheil gehalten wird, bringt in dem Gemüthe mit der Wahrheit einerlei Wirkungen hervor. Daher iſt es ſehr gut, daſs unſre Handlungen nicht immer von der Ueberzeugung regiert werden. Denn in dieſem Falle würden die mehreſten

un-

unsrer Irrthümer weit schädlicher werden. Es giebt Menschen, die überzeugt sind (aus falschen Gründen, wie ich weiss) dass kein Gott und keine Unsterblichkeit sey, und die dennoch so handeln, als ob ein Gott und eine Unsterblichkeit wäre. Die Ueberzeugung, welche mit spekulativen Lehrsätzen verknüpft ist, wirkt gewöhnlich sehr schwach gegen Neigungen, die sich durch Natur und Gewohnheit festgesetzt haben, und die mit Urtheilen zusammenhängen, deren gute Wirkungen oft sind empfunden worden. Man strebt sodann immerfort den guten Wirkungen nach, und sucht andre Gründe für sie, sollten es auch falsche seyn.

Es mögen indessen die Handlungen der Menschen abhangen, wovon man will, so ist doch wenigstens so viel gewiss, dass Ueberzeugung nicht möglich ist, so bald ein Grund in der Vernunft dem Urtheile, mit dem sie verknüpft ist, entgegen steht, und dass also Ueberzeugung nicht anders bestehen könne, als wenn das Urtheil, wovon man überzeugt seyn soll, mit allen übrigen wahren Urtheilen der Vernunft übereinstimmt. Aber die Uebereinstimmung mit allen wahren Urtheilen ist doch noch nicht hinreichend, es muss auch die Verknüpfung des Grundes mit dem Urtheile, wovon man überzeugt seyn soll, und mit seinem obersten Grunde eingesehen werden. Wenn wir daher unsern Erkenntnissen vernünftigen Glauben beimessen sollen; so müssen wir den Zusammenhang ihrer Gründe sowol mit den Erkenntnissen selbst, als auch mit den ober-

ſten Gründen des Erkennens einſehen. Es entſtehen alſo folgende drei Fragen: 1) Worauf beruht die Ueberzeugung der bloſsen ſinnlichen Erfahrungserkenntniſs; 2) worauf beruht die Ueberzeugung der vernünftigen Erfahrungserkenntniſs, und 3) worauf beruht die Ueberzeugung der überſinnlichen Erkenntniſs?

Was die erſte Frage betrifft, ſo kann man entweder auf die Wahrheit der Empfindungen oder auf die Wahrheit der Anſchauungen ſehen. Da die erſtern nichts als bloſse Vorſtellungen ſind, ſo iſt es unmöglich, daſs ſie etwas Falſches enthalten können, denn ſie beziehen ſich auf kein Objekt. Was aber die Wahrheit der Anſchauungen betrifft, ſo unterſcheide ich hier etwas, welches mein Vorſtellungsvermögen nöthiget und zwingt, die Vorſtellung ſo und nicht anders zu formiren. Den vor mir liegenden Kubus kann ich nicht als eine Kugel fühlen, meinen Spiegel kann ich nicht als eine Statüe anſchauen. Dieſes, was mich beſtimmt und nöthiget, die Vorſtellung ſo und nicht anders zu bilden, iſt es, was man Objekt nennt, und meine Vorſtellung ſtimmt mit dieſem Objekte überein, wenn ſie ganz eine Wirkung des Objekts iſt; ſie iſt aber eine Wirkung deſſelben, wenn daſſelbige Objekt nach einer Regel, d. h. allemal eine ſolche Vorſtellung hervorbringt, ſobald es nur mit dem Subjekte auf die gehörige Art in Verhältniſs gebracht wird. Die Vorſtellung ſtimmt mit dem Objekte überein, kann nicht heiſsen, das Objekt iſt mit der Vorſtellung ei-

nerlei, sondern nur die Prädikate, welche ich mir von dem Objekte vorstelle (durch Anschauungen oder Begriffe), sind auf eine solche Art in dem Objekte gegründet, dass, wenn dasselbe auf ein Vorstellungsvermögen, wie das unsrige ist, wirkt, es jederzeit eine solche Vorstellung in ihm verursachen muss. Was die Objekte der Anschauungen, so ferne sie gar nicht von uns angeschauet werden können, d. h. an und für sich selbst sind, wissen wir nicht, aber was sie sind, so ferne sie auf unser Vorstellungsvermögen wirken, wissen wir ganz gewiss. Denn hier sind unsre Vorstellungen, so ferne ihr Inhalt durch die Objekte bewirkt wird, das richtige Kennzeichen der Wahrheit. Wir dürfen daher nur dasjenige von einer sinnlichen Anschauung absondern, was von der Einbildungskraft oder dem subjektiven irregulären Zustande der Organe herrühren und sich etwa mit den objektiven Merkmalen vermischt haben könnte; so muss das Uebrige nothwendig dem Objekte gehören, und mit ihm übereinstimmen. In der thierischen blos sinnlichen Natur, wo kein allgemeines Urtheilen ist, sondern die Vorstellungen blos nach gewissen Gesetzen associirt werden, sind der Täuschungen wenige, und können von geringem Erfolg seyn; daher haben sie ihre Wirkungen, ohne dass eine Ueberzeugung aus Vernunftgründen nöthig wäre. Es ist etwas da, was uns nöthigt, die Objekte von den Vorstellungen dieser Objekte, die äussern Objekte von den innern zu unterscheiden; wir werden gezwungen die äussern Objekte

für

für etwas zu halten, das von der Wirkung unſres Ichs d. h. der Kräfte deſſelben, ſo weit ſie uns durch Erfahrung bekannt ſind, verſchieden iſt, und wir werden gezwungen die innern Objekte für Veränderungen unſres eignen Gemüths zu halten. Dieſer regelmäſsige Zwang iſt 1) der mechaniſche Grund, weshalb wir die Objekte uns ſo und nicht anders vorſtellen und 2) iſt er, ſobald wir ihn erkennen, auch der vernünftige Erkenntniſsgrund, wodurch wir überzeugt werden, daſs wir durch die ſinnliche Anſchauung reale und wahre Vorſtellungen erhalten. Denn dasjenige, was uns nöthiget, iſt eben das Objekt; dieſes kann aber nicht anders nöthigen, als mit den Kräften, die es wirklich beſitzt; folglich muſs es jederzeit eine mit ſich ſelbſt übereinſtimmende d. h. eine wahre Vorſtellung erzeugen. Alle Objekte alſo, welche wir anſchauen, ſind wahre und reale Objekte, und einerlei Subjekte müſſen einerlei Objekte auch auf einerlei Art anſchauen, weil die Anſchauung der Objekte gar nicht anders gedacht werden kann, als wie eine Wirkung, die aus der Einwirkung der Objekte auf die Subjekte entſteht, und einerlei Urſachen nur immer einerlei Wirkungen erzeugen können. So ferne alſo die Subjekte einerlei Geſetzen und Regeln unterworfen ſind, ſo fern ſie einerlei Eigenſchaften, einerlei Erkenntniſsvermögen haben, müſſen ſie auch von einerlei Dingen auf einerlei Art afficirt werden, und gleiche Vorſtellungen von ihnen erhalten. Da nun das Daſeyn der Dinge weiter nichts für uns iſt, als

die mittelbare oder unmittelbare Einwirkung derſelben auf unſer Vorſtellungsvermögen, ſo haben wir auch hinreichende vernünftige Gründe, ſowol für das Daſeyn unſres eignen Ichs und deſſen Veränderungen, als auch für das Daſeyn der materiellen Welt. Wollte man aber unſer Ich, und die Sinnenwelt, ſo wie wir ſie erkennen, für etwas von den Wirkungen, wodurch ſie vorgeſtellt werden, Verſchiedenes halten, ſo würde es uns freilich an allen Gründen fehlen, wodurch wir von ihrem Daſeyn überzeugt werden könnten.

Bei derjenigen vernünftigen Erkenntniſs, die auf Anſchauungen Beziehung hat, ihnen Geſetze vorſchreibt und ſie verknüpft, hängt die Gewiſsheit von gewiſſen oberſten Grundſätzen ab. Denn die Vernunftgründe bringen eher keine Ueberzeugung hervor, als bis ihr Zuſammenhang mit dieſen oberſten Principien eingeſehen wird. Daher muſs man ſich zu allererſt von der Gewiſsheit dieſer oberſten Principien, welche alle Erkenntniſs begründen ſollen, zu überzeugen ſuchen. Denn die vernünftige Ueberzeugung iſt ohne die Erkenntniſs der Rechtmäſſigkeit dieſer Gründe nicht möglich, obgleich ein blinder Glaube mit ihnen verknüpft ſeyn kann. Denn ein blinder Glaube iſt ein ſolcher, der zwar durch Gründe, aber nicht durch vernünftige Einſicht der Wahrheit der Gründe hervorgebracht wird. Es frägt ſich alſo, wodurch die Vernunft beſtimmt wird, die Sätze, worauf ſich die Erfahrungswiſſenſchaften gründen, für wahr zu halten. Nach Hume

me beruhet die Gewissheit dieser Principien gar nicht auf Vernunftgründen, sondern allein auf der Gewohnheit, nicht auf der Einsicht ihrer Wahrheit, sondern auf dem mit denselben verknüpften Gefühl. Nun kann man zwar nicht leugnen, dass der Glaube an diese Principien oft durch jene Gründe hervorgebracht werde, aber wenn Hume weiter geht, und behauptet, dass die Vernunft gar keine Gründe entdecken könne, wodurch eine vernünftige Ueberzeugung bewirkt werde; so beruhet diese Behauptung auf seinem falschen Grundsatze, von dem er ausging. Denn wenn es wahr ist, dass alle Sätze aus Erfahrung entspringen, so ist freilich kein vernünftiger Grund für irgend einen nothwendigen und allgemeinen Satz zu hoffen, und die vernünftigen Untersuchungen müssen, gerade wie es Hume wollte, die Gewissheit derselben, so viel sie nur können, schwächen, und würden sie, wenn sie allein wirkten, gänzlich vernichten. Allein da wir oben schon im Allgemeinen die Falschheit dieses Grundsatzes erwiesen, und die Wirklichkeit der Erkenntnisse a priori dargethan haben, so fällt wenigstens dieser von Hume gebrauchte Grund weg, und wenn wir die vernünftigen Gründe der Gewissheit derjenigen Erkenntnisse werden gezeigt haben, worauf sich unsre vernünftige Ueberzeugung stützt; so werden wir zugleich erwiesen haben, dass die Vernunft nicht nur den Glauben nicht zerrütte, sondern ihm vielmehr die allergrösste Festigkeit ertheile, wenn er mit solchen Sätzen verknüpft ist, für welche Ver-

nunft-

nunftgründe da ſind, daſs ſie aber jeden Glauben zerſtöre, der nicht mit ſolchen Sätzen verknüpft iſt, die nach Vernunftgründen für wahr gehalten werden müſſen, ſo wie auch Hume dieſe Eigenſchaft der Vernunftgründe ganz richtig bemerkt hat.

Alle Vernunftgewiſsheit ſtützt ſich zuletzt auf allgemeine und nothwendige Sätze. Nun bemerken wir aber insbeſondere zweierlei Arten von Sätzen, denen eine ſolche Nothwendigkeit anhängt; nemlich mathematiſche und philoſophiſche. Alle mathematiſche Urtheile haben das gemein, daſs die Allgemeinheit und Nothwendigkeit eine unnachläſsliche Bedingung derſelben iſt, und eben ſo hängt den Principien der Philoſophie, wie dem Satze des Widerſpruchs, des zureichenden Grundes, der Kauſſalität und vielen andern, auf welche man in Schlüſſen zuletzt, wie auf letzte Principien ſtöſst, dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit an. Worauf gründet ſich alſo dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit ſowol der mathematiſchen Sätze, als der philoſophiſchen Principien?

Wenn ich nun zuerſt die philoſophiſchen Principien in Erwägung ziehe, ſo finde ich, daſs die Sätze, denen man eine ſolche Nothwendigkeit und Allgemeinheit zuſchreibt, von doppelter Natur ſind. Einige ſind Sätze, die blos aus der Entwickelung eines Begriffs entſprungen ſind, und von dieſen iſt der Satz des Widerſpruchs der oberſte, auf welchen ſich alle Sätze dieſer Art ſtützen. Wenn nemlich die Vernunft ſich ſelbſt betrachtet, ſo findet ſie, daſs

es

es ihr ganz unmöglich iſt, Merkmale, die ſich ſelbſt aufheben, in einer und eben derſelben Vorſtellung zu verbinden. Dieſes iſt der Satz des Widerſpruchs, welcher ein Geſetz iſt, das ſo nothwendig mit der Vorſtellung des Verſtandes und ſelbſt des Vorſtellungsvermögens überhaupt verbunden iſt, daſs ohne daſſelbe alles Denken und alles Vorſtellen überhaupt vernichtet werden würde. Da nun alle Dinge, welche vorgeſtellt werden ſollen, nothwendig ſich müſſen vorſtellen laſſen, ſo folgt, daſs der Satz des Widerſpruchs ein allgemeines Geſetz für alle denkende Weſen ſeye, und daſs ihm gemäſs Alles müſſe vorgeſtellt werden. Wenn man daher einen Begriff hat, von deſſen Wahrheit man ſchon anderweitig überzeugt iſt, und man will ſich nur deſſen Merkmale ausführlich durch Urtheile entwickeln, ſo darf man nur darauf Acht haben, ob das Entwickelte mit den Merkmalen des ſchon gedachten identiſch daſſelbe ſey, und mit ihnen übereinſtimme. Die Urtheile ſind ſodann dem Satze des Widerſpruchs gemäſs und ſo wahr, als die zu entwickelnde Vorſtellung ſelbſt iſt, und unter der Vorausſetzung der Wahrheit der letztern, ſind alle daraus entwickelten Merkmale ebenfalls nothwendig wahr. Dieſe Art der Urtheile ſind analytiſche oder erläuternde und Hume erkennt dieſelbigen ſelbſt für ſolche, die unmittelbar Nothwendigkeit bei ſich führen und keine Zweifel zu laſſen *). Man ſieht leicht, daſs ihre Gewiſsheit

*) Man ſehe S. 145. u. ſ. w.

heit davon abhängt, weil ihre Objekte bloſse Vorſtellungen ſind, und dieſe ſich alſo nothwendig nach den Geſetzen des Vorſtellungsvermögens richten und ihnen gemäſs ſeyn müſſen.

Indeſſen iſt doch der Satz des Widerſpruchs nicht zureichend, die Wahrheit ſelbſt, ſo ferne ſie in der Uebereinſtimmung der Objekte mit ihren Vorſtellungen beſteht, zu entdecken. In der Vorſtellung, welche entwickelt werden ſoll, ſind ſchon eine gewiſſe Menge von Merkmalen vereiniget worden, von deren Verbindung mir der Satz des Widerſpruchs keinen Grund angiebt, und dieſe Verbindung muſs daher, ſo wie jede Verbindung, die nicht eine bloſse Entwickelung ſchon verbundener Vorſtellungen iſt, auf einem andern Grunde beruhen. Dieſes ſind die ſynthetiſchen oder erweiternden Urtheile, wo wir mit Vorſtellungen Prädikate, mit Dingen Dinge verbinden, die gar nicht in einander enthalten ſind, ſondern deren Vorſtellung ganz von einander verſchieden iſt. Von dieſer Art iſt der Satz: Iedes Ding hat ſeine Urſache, jedem Dinge liegt etwas Subſtantielles zum Grunde, die Gegenſtände in der Welt ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft, u. ſ. w. Mit Recht erinnert Hume, daſs dieſe Sätze ganz anderer Natur wären, obgleich faſt alle ſeine Gegner ihn miſsverſtanden, welches bei ſeinen ſo deutlichen Erklärungen faſt unbegreiflich ſeyn würde, wenn es nicht bekannt wäre, wie ſehr leicht die Gewohnheit, einen Satz und ſeinen Beweis für ausgemacht zu halten, die gelehrteſten Männer verfüh-

führen kann, blos die Gründe ihrer Ueberzeugung zu wiederholen. Mit Recht dringt Hume darauf, daſs man ihm einen Vernunftgrund angeben möchte, der uns zwänge mit dem Begriffe eines Dinges den Begriff der Urſache zu verbinden. In dem Begriffe des Dinges liegt der Begriff der Urſache nicht. Der Satz des Widerſpruchs kann alſo dieſer vernünftige Grund nicht ſeyn. Weswegen halten wir es alſo dennoch für nothwendig, daſs jedes Ding ſeine Urſache, und daſs jedes Ding Urſache ſeyn und wieder eine Wirkung haben müſſe? Der Satz: jede Urſache hat ihre Wirkung, iſt zwar ein analytiſcher Satz, aber nicht der Satz: jedes Ding hat ſeine Urſache. Was berechtiget uns alſo vorauszuſetzen, daſs jedes Ding, das uns vorkömmt, Urſache und Wirkung ſey, und was haben wir für ein Recht dieſe Begriffe auf Gegenſtände in der Natur zu beziehen? Antwortet ihr: die Erfahrung lehrt uns, daſs eine ſolche Verknüpfung unter den Dingen ſtatt finde; ſo antwortet Hume mit allem Rechte: Es iſt unmöglich, daſs euch dieſes Erfahrung lehren könne. Denn 1) kann euch die Erfahrung nur lehren, was geſchehen iſt, nicht was noch geſchehen wird 2) könnt ihr dann höchſtens euren Grundſatz auf Gegenſtände der Erfahrung anwenden, und 3) habt ihr keinen vernünftigen Grund weder das Prädikat der Nothwendigkeit noch der Allgemeinheit zu rechtfertigen. Euer Grundſatz iſt alſo als ein Satz, der ſich auf Vernunftgründe ſtützen ſoll, ſehr wankend, und da ihr eure ganze Naturwiſſenſchaft auf demſel-

ben stützt, so ist diese eben so ungewiss. Diejenigen, welche einen Beweis a priori für diesen Satz gegen Humen aufstellen, modeln entweder den Begriff eines Dinges so, dass sie das Verhältniss des Grundes und der Ursache schon mit hinein denken, und alsdann hatten sie wieder von neuem die Realität ihres Begriffs zu beweisen; welches unmöglich ist, oder sie geben ihn für angebohren aus, wo denn wieder von neuem ein Streit nicht nur über die wahren Kriterien der angebohrnen Erkenntnisse, sondern auch über ihre Gültigkeit in Beziehung auf Objekte entsteht, denn was habe ich für ein Recht zu schliessen, dass die Dinge von meinen angebohrnen Erkenntnissen abhängig und gerade so beschaffen seyn werden, wie die mir angebohrnen Gesetze es fordern?

Bei diesen unbefriedigenden Antworten hielt sich Hume für berechtigt, zu glauben, dass sich die Vernunft in ihren Gründen erschöpft habe, und dass es, weil diese nicht befriedigend waren, für sie unmöglich seyn müsse, jene Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die dennoch da ist, und sich bei aller Schwäche der Vernunft auch erhält, zu rechtfertigen, und er sahe daher keinen andern Weg vor sich als sie aus subjektiven Gründen, nemlich aus der Gewohnheit zu erklären, und diese anstatt der Vernunft als das oberste Princip der menschlichen Erkenntnisse aufzustellen, wodurch, wenn es wahr wäre, aller Vernunftgebrauch gänzlich zerrüttet würde. Zum Glücke aber können wir uns dennoch

gegen

gegen dieſen Humiſchen Zweifel retten, indem wir wirklich in dem Beſitze eines Beweiſes a priori ſind, nicht nur für dieſen, ſondern auch für alle nothwendige und allgemeine Grundſätze und Begriffe in der Philoſophie, deren es weit mehrere giebt, als Hume ahndete, und welchen ſowol Hume als ſeine Gegner überſah, der aber, wie uns dünkt, das einzige Mittel iſt, ſich zwiſchen dem Felſen des Skepticismus, an welchem der engliſche Weltweiſe ſcheiterte, und zwiſchen den Sandbänken eines auf Erfahrung oder unbefriedigende Vernunfteinſicht pochenden Dogmatismus hindurchzuwinden. Dieſen Beweis will ich jetzt vortragen.

Alle kommen darinne überein, daſs die Objekte von uns nicht anders vorgeſtellt werden können, als es die Natur unſres Subjekts und inſonderheit unſres Erkenntniſsvermögens zuläſst, und man nennt die Objekte, ſo ferne ſie von uns angeſchauet werden oder doch angeſchauet werden können, Erſcheinungen, anzudeuten, daſs ihnen etwas zum Grunde liege, das von uns nach dem Geſtändniſſe aller nicht angeſchauet werden kann, welches das Innere der Dinge, das Ding an ſich oder wie man ſonſt will, heiſst. Die Dinge an ſich heiſsen alſo in einer gewiſſen Beziehung, nemlich, ſo ferne ſie von uns angeſchauet werden können, Erſcheinungen. Wenn man nun unter der Sinnenwelt den Inbegriff dererjenigen Gegenſtände verſteht, die vermittelſt des äuſſern und innern Sinnes angeſchauet werden können, ſo iſt die Sinnenwelt ein

Inbegriff von Erscheinungen, welche also sämtlich Objekte einer möglichen Erfahrung für uns seyn müssen. Wenn wir nun die Gegenstände in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen erwägen, so lassen sich gewisse objektive Prädikate a priori von ihnen aussagen, die ihnen sämtlich aus dem Grunde beigelegt werden müssen, weil sie sonst nicht erkennbar, mithin für uns keine Gegenstände seyn würden, wie doch vorausgesetzt ist. Wir können bei unserm Erkenntnissvermögen keinen andern Zweck denken als dass es erkenne, und bei Gegenständen, die durch dasselbe vorgestellt werden, keinen andern, als dass sie erkannt werden sollen. Und wenn Dinge erkannt werden sollen, oder erkannt werden können; so müssen sie nothwendig den Bedingungen des Erkennens gemäss seyn. Wenn daher von Objekten eine vernünftige Erfahrungserkenntniss möglich seyn soll; so müssen sie 1) den nothwendigen Bedingungen unsres Anschauungsvermögens und 2) den nothwendigen Bedingungen unsres Verstandes unterworfen seyn. Denn sonst könnten sie nicht angeschauet und nicht nach Gesetzen verbunden werden, welches beides zu einer vernünftigen Erfahrungserkenntniss gehört.

Die Natur unsres Anschauungsvermögens erfodert aber, dass alle Gegenstände des äussern Sinnes im Raume und in der Zeit, alle Gegenstände des innern Sinnes aber in der Zeit vorgestellt werden müssen. Folglich können wir aus dieser Beschaf-

ſchaffenheit der Natur unſres Anſchauungsvermögens mit Gewiſsheit ſchlieſsen, daſs auch alle Erſcheinungen in der Zeit und in dem Raume ſeyn müſſen. Hieraus iſt aber auch zugleich die objektive Gültigkeit der mathematiſchen Sätze begreiflich, in ſo ferne ſie auf Erſcheinungen angewendet werden. Denn 1) iſt oben ſchon erwieſen, daſs Raum und Zeit als Bedingungen und Formen aller ſinnlichen Gegenſtände und als einzelne unmittelbare Vorſtellungen mit der Vorſtellung eines Theils unſres Erkenntniſsvermögens, nemlich des ſinnlichen Erkenntniſsvermögens, gegeben ſind. Hieraus läſst ſich ſodann erklären, wie man ſowol alle geometriſchen als arithmetiſchen Sätze, (denn beide drücken nur Verhältniſſe in Raum und Zeit aus, und vergleichen nur Räume und Zeiten) a priori, d. i. aus der bloſsen Vorſtellung dieſer beiden Formen beweiſen könne. Denn wir erkennen die Identität oder Diverſität der Figuren und Zahlen durch Anſchauung. Aber 2) ſehen wir auch, wie die abſtrakten Sätze, welche wir durch Konſtruktionen verſchiedener nach unſern bloſsen Begriffen eingerichteter Figuren und Zahlen auf die Gegenſtände der Erfahrung in der Sinnenwelt anwenden können. Denn wenn Raum und Zeit Bedingungen ſind, denen alle Erſcheinungen unterworfen ſind, ſo müſſen auch alle Erſcheinungen im Raume und in der Zeit ſeyn; und wenn alſo erfüllte Räume und Zeiten wirklich wahrgenommen werden, und mit reinen Figuren zuſammenfallen oder einerlei ſind, ſo müſ-

ſen

ſen ſie auch dieſelbigen Eigenſchaften haben. Die Verhältniſſe, welche in beſtimmten Vorſtellungen des reinen Raums und der reinen Zeit ſtatt finden, müſſen auch da ſeyn, wenn dieſer Raum empiriſch wahrgenommen wird. Daher iſt der Geometer überzeugt, daſs ſeine Demonſtrationen nicht blos von ſeinen Figuren in der Einbildung, ſondern von allen Figuren dieſer Art, wo ſie nur immer mögen angetroffen werden, gelten müſſen. Die geometriſchen Sätze hängen gar nicht von den empiriſchen Anſchauungen in der Körperwelt ab. Denn wenn wir auch vermittelſt unſrer Sinne keine einzige Figur entdecken könnten, die mit den reinen Vorſtellungen der Figuren, die blos in uns iſt, kongruirte, ſo würden die geometriſchen Sätze dennoch ihre Gewiſsheit behalten, und man würde dennoch mit Zuverläſſigkeit behaupten können, daſs, im Falle man dergleichen Figuren und Verhältniſſe irgendwo antreffen ſollte, von dieſen auch alles gelten müſſe, was von jenen erwieſen iſt. Der Satz, den Hume als Beiſpiel gebraucht, daſs zwei gerade Linien, die ſich ſchneiden, kein gemeinſchaftliches Segment haben können, beruhet allein auf dem Satze, daſs ſie ſich nur in einem Punkte ſchneiden können, der durch eine Anſchauung a priori klar iſt. Denn da eine Linie eine einfache Ausdehnung in die Länge iſt, ſo läſst ſich keine mögliche Anſchauung zweier Linien denken, die ſich, wenn ſie ſich ſchneiden, in mehr als einem Punkte ſchneiden können, weil ſie, ſobald

es

es anders wäre, eine und nicht zwei Linien ausmachen würden; man mag übrigens ihre Länge noch ſo groſs, und ihre Entfernung und Annäherung noch ſo klein annehmen. Denn wenn ich ſetze, daſs zwei Linien in A einen Zoll von einander abſtehen, und daſs ihre Neigung gegeneinander ſo allmälig geſchieht, daſs ſie erſt, nachdem ſie von ihrem Anfange Millionen Meilen weit entfernt ſind, zuſammenfallen; ſo werden ſie ſich doch nur in einem Punkte ſchneiden, und es wird kein Theil von der einen Linie angegeben werden können, der zugleich ein Theil von der andern wäre. Denn der Punkt iſt kein Theil. Wer, wie Hume das gefärbte Ausgedehnte für den Raum, und alſo auch die Linien für materielle Gegenſtände hält, muſs dergleichen mathematiſche Sätze freilich für grillenhaft und das, was er vermöge der Grobheit ſeiner Organe nicht unterſcheiden kann, für einerlei halten. Wer aber weiſs, daſs es z. E. bei Linien blos auf die Richtung der Ausdehnung ankömmt, wird ganz anders hiervon denken. So iſt freilich leicht einzuſehen, daſs zwei noch ſo feine Federſtriche, wodurch man gerade Linien darſtellen will, und welche man ſich ganz allmälig nähern läſst, leicht ſo zuſammenflieſsen werden, daſs es ſcheint, als machten ſie einen Raum hindurch nur einen Federſtrich aus, wie es auch wirklich der Fall iſt. Aber wer wird dieſe Federſtriche, ſo ferne ſie Materie ſind, für Linien halten? Man will ja blos die Richtung einer Ausdehnung in ihnen anſchauen, und

ſoll

soll dabei von aller Ausdehnung in die Breite abstrahiren? Wer kann aber daran zweifeln, dass in dem feinsten Federstriche immer noch zwei verschiedene Richtungen zweier oder mehrerer Linien möglich sind, und wie kann man sich hier auf das Urtheil des Auges berufen, um etwas zu beweisen, worüber weder das Auge noch irgend ein anderer besonderer Sinn, sondern allein das auf die blosse Vorstellung zweier reiner gerader Linien gerichtete Anschauungsvermögen, Richter seyn kann? Es kann allerdings geschehen, dass unsre Urtheilskraft durch die Grobheit unsrer Sinne verleitet wird, einen falschen Gegenstand unter jene Vorstellungen zu bringen, und dadurch zu irren, aber unter der Voraussetzung, dass es wirkliche gerade Linien, Cirkel u. s. w. giebt, muss auch alles das von ihnen gelten, was von jenen a priori erwiesen ist, dass aber überhaupt dergleichen Verhältnisse in der wirklichen Sinnenwelt statt finden, wissen wir daher, weil sie wirklich im Raume, folglich auch den Verhältnissen des Raums unterworfen sind. Ob wir aber die uns vorkommenden Gegenstände richtig subsumiret haben und wie weit wir die Untersuchung über die Richtigkeit unsrer Subsumtion fortsetzen müssen, dazu haben wir hinreichende Kriterien und Regeln, die wir aber hier, als zu unserm Zwecke nicht gehörig, übergehen. Wenn man daher gleich keine gerade Linie mit dem Cirkel genau fassen, keinen vollkommnen Cirkel in der Erfahrung darstellen kann, so haben wir doch solche

Mit-

Mittel, wodurch wir urtheilen, wie nahe oder wie fern das empiriſche Bild der reinen Anſchauung in Vergleichung mit einem andern vollkommneren oder unvollkommneren iſt, und wenn dieſe Betrachtung mit in Erwägung gezogen wird, ſo kann nie ein Irrthum entſtehen, indem alle unſre Demonſtrationen auch nur in dem Falle vollkommen ihre Gültigkeit haben, wenn die in der Sinnenwelt gegebnen Gegenſtände, den Gröſsen in der reinen Anſchauung vollkommen gleich ſind. Daſs es aber vollkommen gleiche Verhältniſſe in der Sinnenwelt wirklich gebe, wiſſen wir a priori, weil wir wiſſen, daſs ſie im Raume iſt, und daſſelbige gilt auch von den Zeitverhältniſſen. Ob aber unſre Sinne dieſe Verhältniſſe in allen Fällen an den gegebnen Gegenſtänden richtig entdecken können, und in wie weit die ſubjektive Unvollkommenheit unſrer Sinne mit in Rechnung gebracht werden müſſe, iſt eine Frage, die hierher nicht gehört. Genug daſs wir wiſſen, daſs die in der reinen Mathematik gedachten Gröſſen, und Verhältniſſe nicht bloſse Einbildungen ſind, ſondern daſs ſie auch wirkliche Realität in der Erfahrung haben.

Hume verkannte die Natur der mathematiſchen Erkenntniſs noch dadurch, daſs er meinte, ſie ſey eine Erkenntniſs aus Begriffen, alſo blos analytiſcher oder erläuternder Natur. Wir bemerken in der Natur mehrere Dreiecke, wir machen uns einen Begriff davon, dieſen Begriff vergleichen wir mit dem Begriffe des rechten Winkels, der

Pa-

Parallellinien, des Cirkels u. s. w. und entwickeln aus dieser Vergleichung alle Sätze, welche die Geometrie von der Natur des Dreiecks lehrt. So lange nun unsre Begriffe dieselbigen bleiben, müssen freilich auch die Sätze, welche wir daraus ziehen, wahr seyn. Ob aber diese Begriffe, so wie wir sie uns denken, auch in der Natur wirklich angetroffen werden, sey, meinte unser Philosoph, eine Frage, die bei aller Erkenntniss dieser Art zweideutig bliebe, und aus diesem Grunde glaubte er selbst die strenge Gewissheit der Mathematik in ihrer Anwendung, besonders der Geometrie bezweifeln zu müssen; die mehresten Philosophen und Mathematiker sind der Humischen Meinung in Ansehung der Natur der mathematischen Erkenntniss und ihrer Gewissheit zugethan, denn sie halten sie für blosse analytische Erkenntnisse, die aus der Entwickelung eines Begriffs entspringen, und da dergleichen Erkenntnisse sämmtlich die strengste Gewissheit haben, so bald nur der zum Grunde gelegte Begriff wahr ist, so glaubten sie auch die Natur der mathematischen Gewissheit einzusehen. Allein bei genauerer Betrachtung finden wir, dass kein mathematisches Axiom und kein mathematischer Satz, welcher es auch sey, blos analytischer Natur sey, indem im Begriffe des Subjekts das Prädikat niemals enthalten ist, und folglich auch niemals blos analytisch gefolgert werden kann. Nehmet mathematische Grundsätze, welche ihr wollet, als: Zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein, zwei gerade Linien können

sich

ſich nur in einem Punkte ſchneiden; alle rechte Winkel ſind gleich u. ſ. w. ſo liegt das Prädikat nie im Begriffe des Subjekts, wie man ſich leicht überzeugen kann, wenn man nur die Definition dieſer Begriffe durchdenkt, oder ſie in einem guten mathematiſchen Lehrbuche z. B. dem Käſtnerſchen nachſchlägt. Eine ganz andre Bewandniſs hat es mit den philoſophiſchen Sätzen: Alle Theile zuſammengenommen, ſind mit dem Ganzen einerlei, ein Grund hat ſeine Folge, eine Wirkung hat eine Urſache u. ſ. w. Denn hier liegen die Prädikate offenbar in den Definitionen der Subjekte, und die Negation derſelben würde den Begriffen widerſprechen. Hingegen widerſpricht es dem Begriffe zweier geraden Linien gar nicht, wenn man ſagt, daſs ſie einen Raum einſchlieſsen, oder daſs ſie, wenn ſie ſich ſchneiden, einen gemeinſchaftlichen Theil haben, und dem Begriffe mehrerer rechten Winkel widerſpricht das Prädikat der Ungleichheit ganz und gar nicht, man müſste denn ein Prädikat in die Definition des rechten Winkels aufnehmen, das erſt von ihm durch Demonſtration erwieſen worden wäre. Ich werde vielmehr von allen dieſen Axiomen dadurch überzeugt, daſs ich durch die reine Anſchauung des Raums die Nothwendigkeit der Verbindung des Subjekts mit dem Prädikate einſehe. Ich weiſs aus dieſer unmittelbaren Vorſtellung des Raums, zu der mir kein Begriff verhelfen kann, daſs er drei Abmeſſungen hat, und dieſer Vorſtellung des Raums widerſpricht es allerdings,

dings, dass er durch zwei Abmessungen, die durch zwei gerade Linien, wie ich ebenfalls durch Anschauung erkenne, nur möglich sind, sollte können eingeschlossen werden. Ich habe durch Anschauung eine Vorstellung von Richtung, und sehe durch dieselbe unmittelbar ein, dass sich nur gerade Linien von verschiedener Richtung schneiden können, und dass, weil diese in geraden Linien in allen Punkten einerlei ist, zwei Linien von verschiedener Richtung unmöglich mehr, als einen Punkt gemein haben können, weil, wenn sie eine Linie oder einen Theil gemein hätten, mehrere Punkte einerlei und doch auch verschiedene Richtungen haben müssten, welches sich widerspricht. Eben so erkenne ich das zuletzt genannte Axiom blos durch Anschauung. Diese allein belehrt mich von der Unmöglichkeit, zwei rechte Winkel zu konstruiren, die nicht gleich gross wären, indem die einschliessenden Seiten immer einerlei Lage gegen einander behalten, und die Winkel sich also decken, welches sämtlich Begriffe sind, die nur durch die Anschauung des Raums einen Sinn erhalten. Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, das Axiom: Alle rechte Winkel sind sich gleich, aus dem philosophischen analytischen Satze: Jedes Ding ist mit sich selbst einerlei, beweisen zu können. Denn aus demselben fliesst zwar, dass der Begriff des rechten Winkels mit dem Begriffe des rechten Winkels immer einerlei sey, dass aber die Gegenstände dieses Begriffs, die mannigfaltig und an verschiedenen Orten seyn können, alle

alle von einerlei Grösse seyn müssen, folgt aus dem Begriffe des rechten Winkels so wenig, als aus dem Begriffe eines spitzigen Winkels oder eines Cirkels, dass alle spitzige Winkel und alle Cirkel gleich gross seyn müssten. Das Principium also, welches der Mathematik ihre Gewissheit verschaft, ist die Anschauung des Raums und der Zeit a priori. Denn weil uns diese Gegenstände ganz gegeben sind, so muss auch der Verstand die Verhältnisse in denselben vergleichen und bestimmen können, und er braucht seine Begriffe der Einerleiheit und der Verschiedenheit nur auf die unmittelbaren Anschauungen anzuwenden. Die Begriffe der Gleichheit und Ungleichheit, der Kontiguität, Kontinuirlichkeit, Kongruenz u. s. w. haben sämtlich keinen deutlichen Sinn, wenn sie nicht durch Anschauungen erläutert und verständlich gemacht werden. Ob etwas gleich und ungleich sey, muss freilich, nachdem die Gegenstände der Anschauung gegeben sind, der Verstand beurtheilen, aber er darf hier nie seine Begriffe, sondern nur die Anschauungen, welche jederzeit Vorstellungen individueller Gegenstände sind, vergleichen. Wenn ich beweisen soll, dass die drei Winkel in jedem Dreieck zwei rechten Winkeln gleich sind; so befrage ich hierum weder meinen Begriff vom Winkel, noch den vom Dreieck, noch irgend einen andern, sondern ich konstruire mir so fort zwei rechte Winkel, und vergleiche diese durch Anschauung mit den Winkeln im Dreieck so lange, bis ich auf solche stosse, die mich

von

von der Gleichheit der beiden rechten Winkel mit denen im Dreieck vollkommen überzeugen. Durch Entwickelung der Begriffe würde ich diese Gleichheit nimmermehr beweisen können. Die Gleichheit und Ungleichheit läfst sich nur durch Anschauung erkennen, deren Grund der Verstand nicht weiter entwickeln kann. Die Gewifsheit der mathematischen Sätze und ihrer Anwendung beruhet demnach auf folgenden Stücken, 1) weil uns Raum und Zeit, unabhängig von allen Gegenständen der Erfahrung, als nothwendige und reine Formen unsrer Sinnlichkeit gegeben sind, deren Natur und Eigenschaften wir anschauen. 2) weil wir allen Verstandesbegriffen, die eine Gröfse andeuten, sogleich durch diese Formen Gegenstände verschaffen können, indem die Begriffe nur die Art und Weise ausſagen dürfen, um durch Anschauung zu erkennen, ob ein solcher Gegenstand durch Anschauung möglich sey, oder nicht. 3) Weil wir vermittelst des Verstandes diese, durch die Begriffe bestimmten Anschauungen untereinander vergleichen, und durch die Anschauung selbst ihre Gleichheit oder Ungleichheit, welches eine besondere (nur durch Anschauung gegebene) Art der Identität und Diversität ist, erkennen können, und 4) weil wir a priori überzeugt sind, dafs die mathematischen Verhältnisse, auch Verhältnisse der für uns möglichen Anschauungen, d. i. der Erscheinungen, seyn müssen, da Raum und Zeit als die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen aller unsrer anschaulichen

chen Objekte erkannt werden. Dieſes ſind die vernünftigen Gründe, welche die mathematiſche Gewiſsheit, wo nicht bewirken, doch beſtätigen und rechtfertigen. Hume ſahe, ſo wie viele andre, den Unterſchied des Anſchauungsvermögens und des diſkurſiven Verſtandes nicht deutlich genug ein, und daher iſt dieſer Unterſchied in den ältern Verſuchen niemals zur deutlichen Auseinanderſetzung des Unterſchieds der mathematiſchen und philoſophiſchen Erkenntniſs benutzt worden, ob er gleich hie und da beiläufig erwähnt wird, und aus jenen Verſuchen die Reſultate, welche hier geliefert worden ſind, hervorſchimmern. So ſagt zwar Hume öfters, daſs die Gewiſsheit dieſer Sätze auf der Anſchauung und Demonſtration beruhen, daſs ſie durch die bloſse Wirkung der Denkungskraft entdeckt werden könnten u. ſ. w. Aber man ſieht doch gar bald aus dem folgenden Raiſonnement und den erläuternden Beiſpielen', daſs er dieſe Gründe nicht in ihrer vollen Deutlichkeit dachte, und daher verſchiedene Dinge mit einander verwechſelte. Mathematiſche Sätze werden freilich durch reine Anſchauung und unabhängig von der Erfahrung erkannt, aber ſie werden doch nicht durch das bloſse Denken, wie Hume meinte, ſondern durch das Denken und Anſchauen zugleich entdeckt. Da Hume jede Vorſtellung, die nicht Impreſſion war, Begriff nannte, ſo paſste ſein Ausdruck Begriff auch auf die Vorſtellungen der Figuren und Zahlen, und da nach ihm alle Vorſtellungen individuell waren,

ſo

so konnte er keinen realen Unterschied der individuellen und allgemeinen Vorstellungen zulassen. Da wir aber oben gezeigt haben, daſs einige Vorstellungen nur Methoden vorstellen, wie Gegenstände gedacht werden, andre hingegen den Gegenstand selbst unmittelbar vorstellen; so wird niemand den realen Unterschied dieser Vorstellungen verkennen und es nicht misbilligen können, wenn wir jene mit dem Namen der Begriffe, diese mit dem Namen der Anschauungen bezeichnen, und wenn wir nach diesen so verschiedenen Wirkungen auch die Vermögen unterscheiden, in welche wir ihre Kaussalität verlegen. Die Realität und Wahrheit dieser Eintheilung bestätiget sich auch durch den Erfolg, da wir vermittelst derselben einen deutlichen Grund für die mathematische Gewiſsheit gefunden haben, so sehr, daſs sie schon um deswillen nicht nur nicht unnütz, sondern sogar nöthig zu seyn scheint.

Allein auch der Verstand hat gewisse Gesetze, ohne welche er die Gegenstände nicht verbinden kann. Da nun aber eine vernünftige Erfahrungserkenntniſs eine solche ist, in welcher die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände durch den Verstand verbunden sind; so folgt hieraus unmittelbar, daſs wenn eine vernünftige Erfahrungserkenntniſs möglich seyn soll, die Gegenstände in der Erfahrung auch so beschaffen, und so untereinander und mit unserm Erkenntniſsvermögen verknüpft seyn müssen, daſs sie durch den Verstand vorgestellt werden können. Denn wo nichts verknüpft ist, da kann

der

der Verſtand ſich nichts als verknüpft vorſtellen, weil es ſein Geſetz iſt, nichts zu verknüpfen, was nicht objektive verknüpft iſt. Nun flieſst ſchon aus dem Begriffe des Verknüpfens, indem dadurch etwas Mannigfaltiges zur Einheit verbunden wird, daſs die Gegenſtände, die verknüpft werden ſollen, ein Mannigfaltiges enthalten müſſen, das gleichartig iſt, und man mag nun einen oder mehrere Gegenſtände als Gegenſtände des Verſtandes denken; ſo müſſe ſie nothwendig ein Mannigfaltiges enthalten, in dem Einheit angetroffen wird. Wenn man daher einen Gegenſtand in Beziehung auf die Spontaneität überhaupt, oder diejenige beſondere Art derſelben, die Verſtand heiſst, betrachtet; ſo iſt ein Gegenſtand nichts anders als ein Mannigfaltiges, welches zu einer Einheit verbunden iſt, und wenn dieſe Gegenſtände wiederum unter einander ſollen verbunden werden; ſo ſind die Gegenſtände das Mannigfaltige, und dieſe müſſen ſodann wiederum auf irgend eine Art zur Einheit verbunden ſeyn.

Dieſe Beſchaffenheit der Gegenſtände kann alſo aus der bloſsen Natur des Verſtandes, ohne einige Erfahrung derſelben a priori erkannt werden. Wir entdecken auch in dem Verſtande gewiſſe durch ſeine eigne Natur beſtimmte Arten und Weiſen, nach denen er allein verbinden kann, und wir können daher mit Gewiſsheit ſagen, daſs auch die Objekte, über welche der Verſtand urtheilen ſoll, nach dieſer Art und Weiſe verbunden ſeyn müſſen, und wir können dieſe Methoden der Verbindung

sodann a priori von allen unsern Gegenständen wissen. So muss z. E. ein Gegenstand, der durch Spontaneität gedacht werden soll 1) wirklich Etwas seyn, und 2) er muss ein gleichartiges Mannigfaltige enthalten, das zur Einheit verbunden ist, d. h. ein jeder Gegenstand muss eine gewisse Qualität und eine gewisse Grösse haben. Denn wäre das erste nicht, so wäre das Mannigfaltige, welches der Verstand verbände, nichts, und wäre das zweite nicht, so könnte er vom Verstande gar nicht als Gegenstand gedacht werden, welches beides dem Begriffe eines Verstandesgegenstandes widerspricht und also absurd ist. Beides sind daher Begriffe a priori. Sollen nun durch die Anschauung vorgestellte Gegenstände durch den Verstand vorgestellt werden, so muss sich in ihnen ebenfalls eine Qualität und eine Quantität wahrnehmen lassen, und aus der Natur des Anschauungsvermögens läst sich nun vermittelst des Verstandes leicht erkennen, wie sowol die sinnliche Qualität als Quantität beschaffen seyn werde. Da nemlich nur dasjenige für die Sinne etwas ist, was sie afficirt, das Mannigfaltige der Sinne aber nicht anders, als in der Zeit vorgestellt werden kann; so wird hieraus folgen, dass in jeder Erscheinung allemal eine solche Qualität enthalten seyn müsse, wodurch die Sinne afficirt werden können, und diese Qualität muss als eine extensive Grösse wahrgenommen werden. Dieses fliesst aus der Natur des Verstandes und des Anschauungsvermögens zugleich. Soll der Verstand die wirklichen

Din-

Dinge unter fich verknüpfen, fo mufs er 1) ein wirkliches Objekt denken. Diefes gefchieht dadurch, dafs er das Mannigfaltige (Accidenzien) in einem Subjekte (der Subftanz) vereiniget denkt; 2) dafs er die von einander verfchiedenen Subftanzen verknüpft. Es laffen fich aber durch den Verftand zwei Gegenftände nicht anders verknüpfen, als dafs beide der eine von dem andern abhängig ift, der eine als Urfache und der andere als Wirkung, oder jede als Urfache und jede als Wirkung von der andern gedacht wird. Denn unter zwei von einander verfchiedenen Gegenftänden kann der Verftand keine andere Verbindung vornehmen. Hieraus wird alfo folgen, dafs alle Gegenftände des Verftandes Subftanzen feyn, in denen Accidenzien find, und dafs diefe Subftanzen von einander ihrer Exiftenz nach abhängen müffen. Sollen alfo die finnlichen Gegenftände durch den Verftand bearbeitet werden, d. h. foll von ihnen vernünftige Erfahrung möglich feyn, fo müffen fie 1) Subftanzen feyn, in welchen Accidenzien inhäriren, und 2) müffen diefe Subftanzen in einfacher oder wechfelfeitiger Abhängigkeit ftehen. Da ferner alle finnlichen Gegenftände in Raum und Zeit find; fo werden fich auch in diefen Formen fowol von den Subftanzen, als von den Urfachen Kriterien finden. Da nemlich die Zeit nicht wahrgenommen werden kann, ohne dafs fich etwas in derfelben wirkfam beweifst, oder etwas Reales fie erfüllet; fo ift das Reale, was zu aller Zeit oder beharrlich ift, die Subftanz; was aber wechfelt, ift

in der Subſtanz d. h. die Accidenzien. Denn es wäre nicht möglich, die Zeit und folglich auch den Wechſel wahrzunehmen, wenn ſie nicht von irgend etwas kontinuirlich erfüllt würde. Nun können wir aber ohne Wahrnehmung der Zeit gar keine Erfahrung haben; folglich muſs in allen Gegenſtänden derſelben etwas ſeyn, das bleibt, während verſchiedene Beſtimmungen wechſeln können. Sollen aber die Erfahrungsgegenſtände durch den Verſtand unter einander verknüpft werden, ſo muſs der eine den Grund von der Wirklichkeit des andern enthalten, d. h. es muſs eine urſachliche Verknüpfung unter den Gegenſtänden der Erfahrung angetroffen werden, und da nun alle Erſcheinungen in der Zeit ſind; in der Zeit aber der nachfolgende Theil nur durch den vorhergehenden möglich iſt, ſo werden die vorhergehenden Erſcheinungen allemal den Grund der folgenden enthalten müſſen. Da aber mehrere Erſcheinungen zugleich ſind, ſo werden die Urſachen nur dadurch gefunden werden können, daſs eine gewiſſe Erſcheinung auf eine andere nach einer Regel d. h. allemal folgt, und diejenige Erſcheinung, welche jedesmal vor der andern vorhergeht, wird alſo die Urſache der andern ſeyn. Den Grund dieſer Verknüpfung ſehen wir weiter nicht ein. Aber wir wiſſen im Allgemeinen aus der Natur des Verſtandes und des Anſchauungsvermögens, daſs wenn der Verſtand ſinnliche Gegenſtände untereinander verknüpfen und vernünftige Erfahrung möglich ſeyn ſoll, eine ſolche Verknü-

knüpfung unter den finnlichen Gegenftänden ftatt finden müffe.

Wir wollen hier die Auseinanderfetzung derjenigen Begriffe und Gefetze, die zur Möglichkeit der Erfahrung gehören, nicht weiter verfolgen, da diefes an mehrern Orten weit ausführlicher und vollftändiger gefchehen ift, als es hier gefchehen darf. Hier haben wir unfern Zweck erreicht, wenn wir gezeigt haben, wie gewiffe Begriffe und Gefetze in Beziehung auf eine gewiffe Klaffe von Gegenftänden, nemlich der Erfcheinungen, nothwendig objektive Gültigkeit haben müffen, und diefes ift dadurch gefchehen, dafs wir annahmen, die Welt fey ein Inbegriff von für uns wirklich erkennbarer individueller Gegenftände, und wir konnten daher mit Recht in der Betrachtung diejenigen Gefetze und Bedingungen, ohne welche Verftand und Sinne gar nicht erkennen können, für objektive Gefetze diefer Gegenftände anfehen, und fie bei unfrer Nachforfchung in der Natur allenthalben vorausfetzen. Hierdurch hätten wir alfo den vernünftigen Grund aufgefunden, worauf die Ueberzeugung der reinen Erkenntniffe, die auf Gegenftände der Erfahrung gehen, beruhet, nemlich auf der Möglichkeit der Erfahrungserkenntnifs. Ich kann zwar ohne Widerfpruch fagen: Ein Ding hat keine extenfive Gröfse, wirkt nicht auf Empfindung, enthält nichts Subftantielles, enthält nicht die Urfache eines andern u. f. w. aber ich kann diefes nicht ohne Widerfpruch von Erfahrungsgegenftänden fagen.

gen. Denn dieſe ſind als ſolche ohne jene Geſetze ſchlechterdings nicht vorſtellbar, und da ſie die Erkennbarkeit involviren, ſo würde es ihnen widerſprechen, wenn man ihnen die einzigen Bedingungen der Erkennbarkeit abſprechen wollte.

Da nun die Naturwiſſenſchaft eine Erkenntniſs der Phänomene aus Principien iſt, ſo iſt begreiflich, wie Naturwiſſenſchaft möglich ſey, wenn man die Natur dieſer Grundſätze eingeſehen hat, worauf alle Naturwiſſenſchaft beruhet. Iſt man nemlich einmal überzeugt, daſs z. B. alle Erſcheinungen eine Urſache haben, oder daſs vor allen Erſcheinungen eine andre vorhergeht, die ſie als ihre Urſache beſtimmt; ſo wird es keine Schwierigkeit machen, eine Menge von Urſachen in der Natur wirklich aufzufinden und zu beſtimmen, und alle die Regeln, welche in den gewöhnlichen Lehrbüchern der Logik zu finden ſind, werden nun vollkommne Gültigkeit haben. Denn da ich ſchon a priori überzeugt bin, daſs bei jeder Erſcheinung eine Urſache da iſt, ſo kömmt es nur darauf an, unter mehreren Erſcheinungen, die ſie begleiten, oder vor ihr vorhergehen, diejenige herauszufinden, welche ſie immer begleitet. Sobald wir nun eine Reihe von Erſcheinungen iſoliren können, ſo beſtimmt die unmittelbare Folge derſelben, welches die Urſache und welches die Wirkung ſey. Denn wenn nur eine Erſcheinung vor der andern vorhergeht, ſo kann auch nur dieſe eine die Urſache derſelben ſeyn. Die Phyſik und Chemie enthält unzählige Beiſpiele dieſer Verfahrungsart, und unſre

bis-

bisherige Betrachtung enthält eine Rechtfertigung derſelben, und beweiſst, daſs ſie ſich auf vernünftige Gründe ſtütze.

Hierdurch haben wir nun zwar erwieſen, daſs unſre Begriffe Realität erhalten, wenn wir ſie auf ſinnliche Gegenſtände der Erfahrung beziehen. Aber wir beziehen ſie auch öfters auf überſinnliche Gegenſtände, und es frägt ſich nun, worauf ſich unſre überſinnliche Erkenntniſs gründe? Dieſe Frage theile ich in folgende zwei: 1) wie kommen wir nun zu dem Begriffe eines überſinnlichen Gegenſtandes und 2) wie können wir zu einer objektiven Erkenntniſs dieſer Gegenſtände gelangen? Was nun die erſte Frage betrifft, ſo wird dieſelbe aus der Betrachtung der Natur der Erſcheinungen leicht beantwortet. Denn wenn ein Ding als wirklich geſetzt wird, ſo wird auch alles dasjenige geſetzt, wodurch das Ding wirklich iſt, d. h. alle ſeine Bedingungen. Nun ſind Erſcheinungen wirklich, folglich müſſen auch alle Bedingungen der Erſcheinungen wirklich ſeyn. Allein da die Erſcheinungen niemals mit allen ihren Bedingungen vorgeſtellt werden können, ſo muſs es unter ihren Bedingungen einige geben, die nicht Erſcheinungen ſind, die alſo nicht ſinnlich vorgeſtellt werden können. Die Vernunft ſtöſst alſo deshalb auf das Ueberſinnliche, weil der Begriff davon mit dem Begriffe einer Erſcheinung, wie Grund und Folge verknüpft iſt, und wenn daher die Erſcheinung geſetzt wird, ſo muſs auch Etwas, das nicht Erſcheinung iſt, d. h. ein

Ding

Ding an sich, ein οντως ον als Grund davon gedacht werden. Wir begreifen also nun, wie ein jeder, der Vernunft und vernünftige Erfahrung hat, nothwendigerweise auf die Idee übersinnlicher Dinge stoßsen müsse. Aber wie ist es nun möglich, eine reale Erkenntniss von diesen Gegenständen zu erhalten? Wie überzeugen wir uns von ihrem Daseyn, wie erkennen wir ihre Beschaffenheiten? Erstlich sieht ein jeder leicht ein, dass dieses vermittelst unsers Anschauungsvermögens nicht geschehen könne. Anschauungen, individuelle Vorstellungen derselben sind für uns gar nicht möglich. Nun erkennen wir die Wirklichkeit der Erscheinungen 1) durch Anschauungen des Gegenstandes und 2) durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache. Auf keine dieser beiden Arten können wir die Wirklichkeit des Ueberfinnlichen erkennen. Denn die Unmöglichkeit der ersten Art ist für sich klar. Der zweite Weg aber weiset uns immer nur wiederum auf Ursachen hin, die Erscheinungen sind. Da indessen eine unendliche, wirklich existirende Reihe von Ursachen undenkbar ist, so ist die Vernunft durch sich selbst genöthiget, irgend eine absolute und letzte Bedingung zuzulassen, die zur Denkbarkeit aller Erscheinungen nothwendig ist. Unsre Schlüsse bringen uns also so weit, dass wir zugeben müssen, es hänge mit den Erscheinungen etwas zusammen, das nicht Erscheinung ist, das von uns nicht vorgestellt werden kann, sondern als Ding an sich, ohne Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen gedacht werden

den mufs. Das Dafeyn diefer Dinge ift fo gewifs, als das Dafeyn der Erfcheinungen und der Vernunft felbft, denn es hängt mit den Erfcheinungen nach den Gefetzen der Vernunft nothwendig zufammen, obgleich der Begriff der Exiftenz hier ganz unbeftimmt bleibt, und nichts bedeutet, als eine reale Verknüpfung mit Erfcheinungen überhaupt. Aber wodurch wollen wir nun die Befchaffenheiten diefer Gegenftände erkennen. Wir können wol die finnlichen Prädikate von ihnen verneinen, aber da doch ein jeder Gegenftand etwas Reales und Pofitives feyn mufs, fo ift die Frage, wie wollen wir die Realitäten diefer Dinge erkennen? Nun ift es aber bekannt, dafs wir auf keine andre Art von den Gegenftänden beftimmte Realitäten erkennen lernen, als durch finnliche Anfchauung entweder des äufsern oder des innern Sinnes, und dafs fich keine einzige beftimmte individuelle Realität durch den blofsen Verftand und die Vernunft erfinnen läfst, denn fie müffen uns alle durch die Sinne gegeben werden. Daher können wir gar keine Realität, die den Dingen an fich zukäme, erkennen, fondern wir können blos im Allgemeinen wiffen, dafs die Erfcheinungen blofse Beziehungen eines gewiffen andern Etwas fey, das wir aber nicht anders erkennen können, als fo fern es fich nach unferm Erkenntnifsvermögen bequemt, oder uns erfcheint. Wir haben alfo zwar eine allgemeine Erkenntnifs der Dinge an fich, d. h. eine Idee, die wir auf diefe an und für fich felbft beftimmten Gegenftände beziehen können; aber

aber diese Erkenntniss ist leer, und ihr Objekt kann nie in unsrer Vorstellung bestimmt werden. Denn dieses geschieht nur allein, wenn das Objekt durch Anschauung als Erscheinung gegeben wird. Ich kann daher die Dinge an sich zwar im Allgemeinen als den Grund dessen ansehen, was ich wahrnehme oder was mir erscheint; wie aber dieser Grund an und für sich beschaffen seyn möge, weiss ich nicht. So kann ich ohne Irrthum sagen, die Naturgesetze, die Sinnenwelt selbst mit allem, was darauf wahrgenommen wird, sind in einem Etwas gegründet, das weder diese Gesetze, noch die Sinnenwelt, noch irgend etwas von dem ist, was wahrgenommen wird, in dem Dinge an sich. Wie aber dieses Ding an sich beschaffen sey, kann ich a priori nicht wissen, indem meine Natur so eingerichtet ist, dass ich alle reale Eigenschaften durch Erfahrung erkennen muss, und mir es in keinem Falle, auch in der Sinnenwelt nicht, erlaubt ist, von einer Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache zu schliessen, ohne von letzterer Erfahrung zu haben, als an welcher mir es bei übersinnlichen Gegenständen jederzeit fehlen muss. Indessen ist es uns nach allen Gesetzen der Vernunft sehr wohl verstattet, wenn uns sonsten etwas auffordert, uns diese übersinnlichen Gegenstände vorzustellen, sie nach den reinen Verstandesbegriffen als Gegenstände und als den Grund dessen, was wir durch Erfahrung wirklich erkennen, zu denken. So denken wir z. B. den absoluten Grund aller Erscheinungen —

Gott

Gott, als den Grund von der Weisheit, Güte, Macht, die wir in der Welt bemerken, als den Grund alles Seyns, alles Denkens und Lebens u. ſ. w. und hierinne können wir nie irren. Denn wenn dieſes alles richtig bemerkte Wirkungen ſind, ſo müſſen ſie auch ganz gewiſs eine Urſache haben, in welcher alle jene Wirkungen vollkommen gegründet ſind. Nun iſt das, was wir anſchaulich erkennen, wie oben gezeigt iſt, allemal Wirkung, und es iſt daher nie an einem ihrer angemeſſenen abſoluten Grunde zu zweifeln, ob wir dieſen gleich blos durch die Wirkung, nie aber an ſich beſtimmen können. Alle unſre reinen Verſtandesbegriffe ſind bloſse Methoden zu verbinden, wodurch nie ein Gegenſtand ſelbſt beſtimmt werden kann. Soll dieſes geſchehen, ſo muſs dem Verſtande etwas Mannigfaltiges durch Anſchauung gegeben werden, und ohne das letztere iſt die Erkenntniſs nie real, ſondern immer nur formal. Letztere kann zwar auf Gegenſtände überhaupt hindeuten, und wenn anderswoher das Daſeyn derſelben ausgemacht iſt, ihre Form ausſagen, unter der ſie vorgeſtellt werden müſſen, aber die materialen Beſchaffenheiten der Gegenſtände ſelbſt können dadurch nie erkannt werden.

Laſſet uns nun einmal ſehen, wie weit die Humiſchen Sätze mit den unſrigen beſtehen können, und in wie weit wir ihnen Wahrheit zugeſtehen müſſen!

1. Hume behauptet, alle Merkmale unſrer Erkenntniſſe entſtünden erſt durch die Einwirkung der

der Gegenſtände (Impreſſionen), oder alle Begriffe wären durch Erfahrung erzeugt; wir hingegen behaupten, daſs es zwar richtig ſey, daſs alle Begriffe im Sinne vorgeſtellt werden müſſen (und dieſes ſcheint Humen wie ſo viele andere zu ihrer Behauptung verleitet zu haben) aber daſs nicht allen Merkmalen etwas in der Empfindung entſpricht, ſondern daſs einige derſelben die nothwendigen Formen ausdrücken, ohne welche gar keine Erkenntniſs möglich iſt, welche alſo Beſtandtheile aller Erkenntniſſe ſeyn müſſen, und daher von den Gegenſtänden a priori ausgeſagt werden können. Denn Vorſtellungen a priori ſind nicht ſolche, die angebohren und alſo nicht erworben ſind, ſondern ſolche, mit denen das Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs ohne ſie gar keine Vorſtellung eines Gegenſtandes möglich wäre. Die Quelle dieſer Vorſtellungen finden wir aber in der Natur des menſchlichen Vorſtellungsvermögens ſelbſt. Denn da ohne daſſelbe von uns nichts vorgeſtellt werden kann; ſo folgt auch, daſs dieſe Merkmale a priori von allen Gegenſtänden des menſchlichen Erkennens müſſen ausgeſagt werden können.

2. Hume behauptet, die Mathematik ſey eine bloſse Vergleichung willkührlicher Begriffe, und erhalte dadurch ihre Gewiſsheit; wir behaupten, daſs die Mathematik nicht aus bloſsen Begriffen beweiſe, ſondern daſs ſie ein wirklich gegebenes Mannigfaltige, Raum und Zeit enthalte, und daſs ſie in denſelben allerdings nach willkührlichen Begriffen Grö-

Gröſsen konſtruire, und durch Anſchauung die Gleichheit und Ungleichheit dieſer Gröſsen durch Hülfe des Verſtandes vergleiche. Da dieſes Mannigfaltige durch die Sinnlichkeit ganz gegeben iſt, und da ſinnliche Gegenſtände ſo geordnet ſeyn müſſen, wie es dieſe Formen erfodern, ſo leuchtet die Gewiſsheit der Mathematik daraus ein.

3. Hume behauptet, der Glaube und die Ueberzeugung ſey nichts als die Lebhaftigkeit eines Begriffs, und er beruhe nicht auf Vernunftgründen, ſondern auf Gewohnheit, Erziehung, Leidenſchaft und Erfahrung; wir haben gezeigt, daſs ſich von jeder Ueberzeugung ein Vernunftgrund müſſe angeben laſſen, und daſs jene Umſtände nur um deswillen Glauben erzeugen können, weil ſie ſo oft vernünftige Gründe der Ueberzeugung enthalten, daſs ſie aber nur unter ſolchen Umſtänden mit Recht Glaube erzeugen, wenn ſie die Prüfung der Vernunft aushalten.

4. Hume behauptet, alle philoſophiſche Gewiſsheit beruhe nur auf einer Analyſis der Begriffe nach dem Satze des Widerſpruchs; alles Uebrige ſey gröſſere oder kleinere Wahrſcheinlichkeit. Wir haben gezeigt, daſs es noch eine Art der Gewiſsheit gebe, die mit denjenigen Geſetzen verbunden iſt, ohne welche keine Erfahrung als möglich gedacht werden kann, und daſs der Satz der Kauſſalität, bei welchen Hume ſo groſse Schwierigkeiten fand, nebſt noch vielen andern, die eben dieſe Schwierigkeiten bei ſich führen, ob ſie gleich

gleich von Humen nicht bemerkt wurden, dahin gehören.

5. Hume behauptet, daſs uns der Satz der Kauſſalität nie über die Erfahrung hinausbringen könne. Wir geben dieſes Humen zu und haben gezeigt, daſs dieſes nicht nur von dieſen, ſondern von allen Grundſätzen gelte. Die Urſachen können nur durch Erfahrung beſtimmt werden, und wenn wir den Begriff der Urſache auch auf dasjenige beziehen, was kein Gegenſtand der Erfahrung iſt, ſo erfahren wir doch dadurch keine reale Eigenſchaft des Dinges, und da wir auch bei einer ſolchen Anwendung ſelbſt von denen Kriterien abſtrahiren müſſen, welche uns die Zeit an die Hand giebt, und die Analogie gänzlich fehlt; ſo bleibt nichts als der logiſche Begriff des Grundes der Wirklichkeit überhaupt übrig, den wir auf das Ueberſinnliche beziehen können, der aber weder zur Erklärung beſtimmter Erſcheinungen noch zur Erkennung realer Eigenſchaften des Dinges brauchbar iſt. Es iſt keine anſchauliche Erkenntniſs von überſinnlichen Gegenſtänden möglich, und da wir unſern Begriffen nur durch Anſchauungen einen realen Inhalt verſchaffen können, ſo können unſre Begriffe, die auf überſinnliche Gegenſtände bezogen werden, eher keinen beſtimmten Inhalt erhalten, als bis uns ein intellektuales Anſchauungsvermögen gegeben wird. Denn ob wir gleich das Ueberſinnliche als den letzten Grund alles deſſen, was wir in der Sinnenwelt wahrnehmen, denken müſ-

müſſen, ſo wiſſen wir doch, daſs Grund und Folge ganz heterogener Natur ſind, und daſs ſich von der Beſchaffenheit des einen auf die Beſchaffenheit des andern ohne Erfahrung niemals ſchlieſſen läſst. Wir haben alſo zwar eine Erkenntniſs dieſes letzten Grundes, aber ſie iſt leer, ſie weiſet uns nur auf das Ueberſinnliche überhaupt hin, und die Vernunft fordert, daſs der Idee des Ueberſinnlichen ein Gegenſtand entſpreche, ob ſie gleich zu gleicher Zeit die Unmöglichkeit erkennt, ihn ſeinen materialen Prädikaten nach beſtimmen zu können, das Ueberſinnliche ſelbſt iſt alſo gerade für uns ſo gewiſs als die Vernunft. Wir müſſen das Daſeyn deſſelben um der Vernunft willen zugeben, ob wir gleich geſtehen müſſen, daſs wir für dieſen Begriff keine Anſchauung haben, und wenn wir ihren Gegenſtand beſtimmen wollen, ſo können wir ihn nur durch ſeine Wirkungen beſtimmen. Hierin weicht auch kein Philoſoph von dem andern ab. Daſs der Sinnenwelt noch etwas zum Grunde liegen müſſe, das von dem, was wir erkennen, verſchieden ſey, daſs die Ordnung, Weisheit und alles, was wir in derſelben wahrnehmen, in dieſem Unbekannten gegründet ſey u. ſ. w. iſt niemals geleugnet worden. Ob dieſes aber die abſolute Nothwendigkeit, oder ein vernünftiges Weſen u. ſ. w. ſey, d. h. in den Beſtimmungen dieſes Grundes als eines Dinges an und für ſich, ſind die Philoſophen von jeher unter ſich uneins geweſen. Und dieſes kann nicht anders ſeyn. Denn wo den Verſtand nicht Anſchauungen

lei-

leiten, und wo alſo die Menſchen nicht durch die Objekte ſelbſt gezwungen werden, da beſtimmt die Objekte nur ihr eignes Intereſſe, welches immer und ewig verſchieden bleiben wird. Es iſt alſo gewiſs, daſs die überſinnlichen Objekte ſelbſt durch ihre Einwirkung auf unſer Erkenntniſsvermögen unſre Begriffe nicht beſtimmen können, und daſs wir in Anſehung ihrer objektiven Beſchaffenheiten in Unwiſſenheit bleiben müſſen. Denn es giebt nur zwei Wege zur Erkenntniſs der Objekte zu gelangen, a poſteriori durch die empiriſche Anſchauung und a priori durch die Vorſtellung der nothwendigen Bedingungen der Erfahrung. Keiner von beiden führt zur Erkenntniſs materialer Prädikate der überſinnlichen Objekte. Denn zur Erweiterung der Erfahrung gehört nur die Idee überſinnlicher Objekte, aber nicht die Anſchauung oder die reale Erkenntniſs derſelben.

Fünf-

Fünfter Versuch
über
die objektive Nothwendigkeit in der Erkenntnifs,
oder
über die nothwendige Verknüpfung der Objekte.

Den Urfprung des Begriffs der Nothwendigkeit zu erklären, und feine Rechtmäfsigkeit und Realität darzuthun, ist von jeher für ein sehr schweres Unternehmen in der Philosophie gehalten worden. Ja man sieht insbesondere aus den Streitigkeiten, welche über Hume's Zweifel in England und Deutschland entstanden sind, dafs es sogar einem so lichtvollen Skribenten, als Hume war, nicht einmal gelingen wollte, die Frage über diesen Punkt so vorzulegen, dafs der Sinn derselben von allen Philosophen ganz genau gefafst würde. So begehrte Hume zu wissen, „was uns denn eigentlich „bestimmte, es als ganz unbezweifelt und ganz ge„wifs anzunehmen, dafs unter den Dingen ein sol„ches Verhältnifs wäre, wodurch sie unter einander „wie Ursache und Wirkung d. h. so verknüpft wä„ren, dafs das eine allemal als der Grund von der „Wirklichkeit des andern betrachtet würde.„ Er wundert sich in mehr als einer Stelle darüber, dafs sowol die alten als neuen Weltweisen die Wichtig-

keit dieſer Frage ſo wenig eingeſehen, und daſs man nicht einmal einige Verſuche, dieſelbe aufzulöſen, bei ihnen antreffe. Er bemerkte mit Recht, daſs ſich die mehreſten Erkenntniſſe der Menſchen auf die Vorausſetzung einer allgemeinen urſachlichen Verknüpfung in der Welt gründeten. Wer auf einer wüſten Inſel eine Uhr oder andre Maſchinen und Gebäude findet, ſchlieſst mit der vollkommenſten Gewiſsheit, daſs Menſchen daſelbſt geweſen ſind. Eine deutliche Stimme, eine vernünftige Rede in der Finſterniſs überzeugt uns von dem Daſeyn eines Menſchen u. ſ. w. Er bemerkte ferner, daſs wir die beſtimmten Urſachen und Wirkungen ſämmtlich durch Erfahrung kennen lernen. Kein Menſch, und wenn er auch die allergröſsten Talente von der Natur empfangen hätte, aber dabei ohne Erfahrung wäre, würde aus dem bloſsen Anblicke des Waſſers ſchlieſsen können, daſs es einen Menſchen erſticken, oder aus dem Anblicke des Getraides, daſs aus demſelben Mehl und Brodt zubereitet werden, und daſs ihm ſolches zur Nahrung dienen könnte u. ſ. w. Aber worauf gründet ſich unſre Ueberzeugung, daſs dieſelbigen Gegenſtände, wenn ſie wieder erſcheinen, dieſelbigen Gegenſtände nach ſich und vor ſich haben werden, daſs alle Dinge in der Welt jederzeit Urſachen und jederzeit Wirkungen ſind, und daſs dieſelbigen Urſachen auch immer dieſelbigen Wirkungen hervorbringen werden? Hume zeigt mit der gröſsten Evidenz 1) daſs der Satz des Widerſpruchs nicht der

Grund

Grund dieſer nothwendigen Verknüpfung der Objekte ſeyn könne. Der Satz des Widerſpruchs betrift blos das Denken, und der Satz des Widerſpruchs allein kann mich niemals lehren, ob eine Rakete, die in die Höhe ſteigt, auch wieder herabfallen werde oder nicht. Die beiden Sätze: die Rakete ſteigt, und die Rakete fällt, ſind nicht von der Art, daſs der letztere aus dem erſtern durch bloſse Analyſis erkannt werden könnte. Das Steigen und das Fallen ſind von einander ganz verſchiedene Begebenheiten, und es kann niemand aus dem deutlichſten Begriffe des Steigens allein erkennen, daſs ein Fallen damit verknüpft ſey 2) daſs die nothwendige Verknüpfung der Objekte nicht aus der Erfahrung erkannt werden könne. Alle Regeln, die wir aus Erfahrung abſtrahiren, alle analogiſche Schlüſſe, ja alle unvollſtändige Induktionen ſetzen eine gewiſſe Gleichförmigkeit und eine durchgehends gleichmäſsige Geſetzmäſsigkeit in der Natur zum voraus. Wir ſetzen voraus, daſs dieſelbigen ſinnlichen Eigenſchaften immer mit denſelbigen Wirkungen nothwendig verknüpft ſey, daſs die Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen durchgehends in der ganzen Natur herrſche u. ſ. w. Worauf gründet ſich nun dieſe nothwendige Verknüpfung, woher kommt es, daſs wir ſie ſo allgemein und mit ſo feſter Ueberzeugung allenthalben als gewiſs vorausſetzen? Dieſes iſt die Frage, welche Hume ſo unaufhörlich wiederholt, und auf welche er nirgends eine befriedigende Antwort finden konnte. Kein Leſen,

kein Nachforſchen war vermögend, ſeine Schwierigkeiten zu heben. Hume verlangte einen vernünftigen Grund von dieſer allgemein angenommenen Nothwendigkeit zu wiſſen, und alle Antworten, die man ihm gab, ſetzten dieſe Nothwendigkeit ſchon zum voraus, wovon er den Grund wiſſen wollte. Er zweifelte keinesweges daran, daſs alle vernünftige Handlungen durch dieſen Grundſatz dirigirt werden, vielmehr kannte er ſelbſt kein anderes, nach welchen man handeln müſſe. „Als ein zum Handeln geſchaffenes Weſen, „ſagt er ſelbſt in ſeinen Verſuchen, bin ich in dieſem „Stücke völlig beruhiget, aber als ſpekulativer „Philoſoph, der von allem gern die hinreichenden „Gründe erkennen will, möchte ich auch gern die „Gründe wiſſen, welche mich beſtimmen, eine ſolche „Beſchaffenheit in der Natur als gewiſs und „nothwendig anzunehmen.„ Da nun Hume alle Elemente der Erkenntniſs in der Erfahrung anzutreffen vermeinte, und keine Möglichkeit da iſt, zu begreifen, wie aus der Erfahrung eine ſolche objektive nothwendige Verknüpfung erkannt werden kann; ſo hielt er ſich für berechtigt, zu ſchlieſsen, daſs dieſe objektive Nothwendigkeit nicht auf Einſicht der Natur der Objekte beruhe, ſondern, daſs uns ein Principium unſrer eignen Natur, nemlich die Gewohnheit, zwinge, alle unſre Erkenntniſſe und Handlungen dieſem Princip gemäſs einzurichten. Wir erfahren, daſs mehrere Dinge in der Sinnenwelt verbunden ſind; die verbundenen Dinge aſſo-

aſſociiren ſich; wir werden an das Aſſociiren der Dinge ſo gewöhnt, das Aſſociiren iſt zu allem Erkennen ſo nothwendig und kömmt ſo oft vor, daſs wir uns endlich daran gewöhnen, nichts zu denken, womit wir nicht irgend etwas verbinden, und was das mehreſtemal damit in der Natur verbunden geweſen iſt, das aſſociiren wir am leichteſten. Zum Glück trifft es ſich auch, daſs in der Sinnenwelt alles ſo erfolgt, daſs wir wenig irren, und durch dieſen glücklichen Erfolg beſtätigt ſich unſer Grundſatz immer mehr und mehr. Es geht nur die gewöhnliche Täuſchung vor, daſs wir das, was in uns lebhaft vorgeſtellt iſt, für wirklich halten. In uns iſt es ein Geſetz, alles zu aſſociiren; hierzu iſt eine ſubjektive Nothwendigkeit da, unſre Natur erfodert es und wir können nicht anders. Nach einer ſehr natürlichen Illuſion verſetzen wir dieſe Nothwendigkeit, die unſerm Subjekte anhängt, in die Objekte ſelbſt, und dieſe Täuſchung wird ſo ſtark, daſs ſie ſelbſt bei den Philoſophen die Oberhand behält. Denn dieſe, deren Pflicht es iſt, Vernunftgründe für jedes ihrer Urtheile aufzubringen, bringen zwar auch Gründe für die objektive Nothwendigkeit dar, aber dieſe erhalten blos von ihrer einmal vorgefaſsten Meinung ihr Gewicht; die ſubjektive Nothwendigkeit verhindert ſie einzuſehen, daſs ihre Gründe für die objektive Nothwendigkeit nicht hinreichend ſind, eine feſte Ueberzeugung von derſelben hervorzubringen. Denn weder angebohrne Begriffe, noch Beweiſe aus der Erfahrung können die Vernunft von einer

einer solchen nothwendigen Verknüpfung der Objekte überzeugen. Daher muss die Ueberzeugung nicht aus der Vernunft, sondern aus der Neigung, aus der subjektiven Gemüthsbeschaffenheit, die Gewohnheit heisst, entspringen, und die Vernunft würde, wenn sie für sich Gewalt genug hätte, jene Ueberzeugung gänzlich aufheben, allein ihre Kraft ist gegen die Macht der Gewohnheit fast Null. Daher haben alle Zweifel, welche die Vernunft erregt, keinen sonderlichen Erfolg. Wenn diese gleich vollkommen hinreichende Gründe hat, zu glauben, dass unsre Voraussetzung, dass dieselbigen Erscheinungen immer gleiche Erfolge haben werden, grundlos ist, so bleibt die letztere Meinung doch, und selbst Hume, so sehr er durch die Vernunft vom Gegentheile überzeugt ist, urtheilt, schliesst und handelt darnach, gerade als ob jene objektive Verknüpfung ihre vollkommne Richtigkeit hätte, denn die Gewohnheit ist auch in seiner Natur weit mächtiger als die Einsicht der Vernunft, und wenn auch seine Zweifel selbst ganz allgemein würden, so würden sie doch keinen Schaden anrichten. Die Einsicht der Vernunft ist viel zu schwach, als dass sie gegen das mächtige Gesetz der Association in der menschlichen Natur etwas ausrichten sollte.

Dieses ist Hume's Meinung von der Verknüpfung der Dinge, welche bei aller menschlichen Erkenntniss vorausgesetzt wird, und zugleich der ganze Grund des Skepticismus der Vernunft. Denn wenn die Vernunft keine hinreichenden Gründe fin-

findet, eine objektive Verknüpfung unter den Dingen zuzulaffen, fo kann fie durch fich allein nie überzeugt werden, dafs ein Ding in der Folge wiederum mit demjenigen Dinge verknüpft feyn werde, mit welchem es ehemals nach der Erfahrung verbunden gewefen ift. Denn dafs ein Ding auf das andre bisher gefolgt ift, ift für die Vernunft kein Grund, dafs es auch künftig fo feyn werde, wenn fie nicht fchon als ausgemacht annehmen kann, dafs eine folche Verknüpfung in den Objekten der Natur nothwendig fey. Da fich nun zu der letzteren Vorausfetzung unmöglich ein Grund in der Erfahrung finden kann, und auf keinem andern Wege nach den Vernunftgefetzen eine objektive Vernunfterkenntnifs nach Hume's Grundfatze, möglich, fo ift es gar keine objektive Nothwendigkeit, welche dem Satze der Kauffalität anhängt, fondern nur eine fubjektive; unfre Natur vermag es einmal nicht anders, und wenn fie gleich nicht im Stande ift, die vernünftigen Gründe davon zu entdecken, fo vertritt doch die Gewohnheit die Stelle der Vernunftgründe, und macht, dafs die menfchlichen Entdeckungen gerade eben fo dreuft, ja noch weit kühner ihren Fortgang nehmen, als wenn die Vernunft durch Einficht in die Natur der Dinge von diefer objektiven Ordnung überzeugt wäre.

Es ift mir vor Kant niemand bekannt, dem das philofophifche Gewicht diefer von Hume vorgelegten Fragen und Schwierigkeiten, fo fehr eingeleuch-

geleuchtet, und der ihre Auflösung mit so vielem Ernst und mit so vielem Scharfsinne unternommen hätte, als der berühmte und würdige Herr Tetens*). Ohne mich nun hier auf eine genaue Untersuchung einzulassen, in wie weit die Auflösung jenes vortreflichen Mannes, mit derjenigen, welche ich hier zu geben gesonnen bin, übereinstimmt; so glaube ich doch, dass seiner ziemlich schwer zu fassenden Auflösung keine andre Meinung, als die unsrige zum Grunde liegen könne. Die Philosophen mögen es beurtheilen, ob die Frage und Antwort hier mit derjenigen Deutlichkeit dargelegt ist, die von philosophischen Erörterungen dieser Art gefordert werden kann. Der Verfasser könnte sich um so weniger etwas darauf einbilden, wenn es ihm auch zugestanden würde, dass es ihm gelungen wäre, die skeptischen Einwürfe des Engländers durch Vernunftgründe gehoben zu haben, da ihm die Mittel, sie zu heben, durch die Kritik der reinen Vernunft in die Hände gegeben wurden, und sein ganzes Verdienst würde seyn, ihre Recht-

mä-

*) Man sehe dessen philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Leipzig. 1777. ein Werk, das von jedem Beobachter des menschlichen Geistes, wenn er ihm seine verborgensten Grundthätigkeiten ablernen will, sehr sorgfältig studiert zu werden verdient, und das nicht oft genug empfohlen werden kann, da es, wie so mancher andere tiefsinnige Versuch, so wenig gelesen wird.

mäſsigkeit erwieſen, und ſie gehörig gebraucht zu haben. Unſre vorigen Betrachtungen dienen dazu, daſs wir bei der gegenwärtigen Auflöſung ganz kurz ſeyn können.

Hume fand dieſen Begriff einer objektiven Nothwendigkeit nur allein in dem Begriffe der urſachlichen Verknüpfung. Kant, welchem die Humiſchen Einwürfe vornemlich zum Nachdenken über die bisherige Philoſophie brachten, entdeckte, daſs dieſe Nothwendigkeit nicht allein dem Begriffe der Urſache, ſondern einer groſsen Menge andrer Begriffe anhange, mit denen ſie zu verbinden, uns die Erfahrung eben ſo wenig berechtige. Daſs jedes von uns verſchiedene Ding eine Gröſse, eine Realität haben, daſs in jedem Dinge etwas Subſtantielles, unter den gleichzeitigen Dingen ein wechſelſeitiger Einfluſs ſeyn müſſe, daſs nichts abſolut Leeres in der Welt wahrgenommen werden könne u. ſ. w., ſind Sätze, die in aller Naturwiſſenſchaft eben ſowol, als der einer urſachlichen Verknüpfung zum Grunde gelegt werden, und deren Nothwendigkeit eben ſo wenig aus der Erfahrung, als aus dem bloſsen Satze des Widerſpruchs erkannt werden kann. Sein erſtes Bemühen war daher, ſich zuerſt nach einem Principio umzuſehen, durch welches er die Begriffe, denen die objektive Nothwendigkeit anhängt, vollſtändig auffinden könnte, und nachdem ihm dieſes geglückt war, ſo ſuchte er einen Grund für die objektive Nothwendigkeit, welcher dieſen Begriffen

fen sämmtlich eigen ist,*) und welchen man aus den vorhergehenden Abhandlungen schon mit ziemlicher Deutlichkeit wird erkennen können.

Wenn man nemlich die Gegenstände ohne Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen betrachtet; so ist es ganz unmöglich, von ihnen etwas a priori zu wissen. Betrachtet man aber die Gegenstände blos, so fern sie von uns vorgestellt und erkannt werden können, so lassen sich diejenigen Bedingungen oder Beschaffenheiten a priori von ihnen erkennen, ohne welche sie gar nicht vorgestellt und erkannt werden könnten, und dergleichen Beschaffenheiten sind nothwendige objektive Prädikate der Objekte. Die objektive Nothwendigkeit aller allgemeinen und nothwendigen Begriffe und Grundsätze beruht auf der Möglichkeit der Erfahrung. Dieses ist also der vernünftige Grund, durch welchen der Glaube an eine objektive Nothwendigkeit vollkommen gerechtfertiget wird. Ein jedes Ding in der Sinnenwelt hat seine Ursache. Von diesem Satze ist die Vernunft fest überzeugt, nicht weil der Begriff eines Dinges in der Welt den Begriff einer Ursache mit in sich schliesst, oder weil die Erfahrung uns einen

nen

*) Man kann hier das Verzeichniss jener Begriffe und Grundsätze nicht erwarten. Wer noch nicht ausführlich darüber belehrt ist, muss solche in den Schriften Kants und Reinholds und in meinem Lehrbuche der Metaphysik u. s. w. suchen.

nen solchen beständigen Zusammenhang aller vergangenen und künftigen Begebenheiten gelehrt hat, sondern weil wir, vermittelst der Vernunft, einsehen, dass, im Falle keine ursachliche Verknüpfung unter den Gegenständen der Sinnenwelt statt fände, gar keine Erfahrungserkenntniss derselben möglich wäre. Dass alle Gegenstände des Sinnes eine extensive und intensive Grösse haben müssen, erkennen wir weder aus dem Begriffe eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, noch aus der Erfahrung aller Gegenstände, sondern daraus, weil es uns, wenn das Gegentheil statt fände, gar nicht möglich wäre, sinnliche Anschauungen von Gegenständen zu haben, und so verfährt die Vernunft in Ansehung aller Sätze, welche objektive Nothwendigkeit aussagen. Denn dasjenige, ohne welches das andre gar nicht als möglich gedacht werden kann, ist nothwendig; nun kann aber gar keine Erfahrungserkenntniss von Gegenständen als möglich gedacht werden, wenn nicht eine solche durchgängige Verknüpfung der Gegenstände zugelassen wird; folglich ist diese objektive Verknüpfung nothwendig. Dass aber Erfahrungserkenntniss möglich sey, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen. Das Erkenntnissvermögen würde auch selbst nichts seyn, wenn ihm die Erkenntniss (sowol der Sinne, als des Verstandes) unmöglich gemacht wäre. Die Wirklichkeit der Erfahrungserkenntniss beweisst also ihre Möglichkeit. Giebt man aber die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Sache zu; so ist man auch genöthigt, die Bedin-

dingungen zuzugeben, ohne welche die Sache weder möglich noch wirklich ſeyn könnte, und die Bedingungen ſind ſodann nothwendig. Nun iſt aber eine objektive Verknüpfung unter Gegenſtänden der Erfahrung nach den nothwendigen Geſetzen des Erkenntniſsvermögens die einzige Bedingung, unter welcher Erfahrung möglich und wirklich ſeyn kann; folglich iſt eine ſolche objektive Verknüpfung unter den Erfahrungsgegenſtänden nothwendig.

Hieraus erhellet 1) daſs eine ſolche Verknüpfung, und folglich die Gültigkeit der allgemeinen Geſetze nur von ſolchen Gegenſtänden a priori erkannt werden könne, die für uns erkennbar ſind. Wenn alſo jemand ſagen wollte, es könnte doch Gegenſtände geben, die dieſen Geſetzen nicht unterworfen wären; ſo können wir die Möglichkeit derſelben weder behaupten noch läugnen; aber ſo viel können wir mit Gewiſsheit wiſſen, daſs ſie für uns keine Gegenſtände, nicht erkennbar, und alſo (in Beziehung auf uns) ſo gut als nichts ſind. 2) daſs die reinen Verſtandesbegriffe, wenn ſie auf das Mannigfaltige des Raums oder der Zeit bezogen worden ſind, und auf dieſe Art einen Inhalt erhalten haben, in dieſer Verbindung a priori nicht auf Gegenſtände bezogen werden können, die gar nicht als Gegenſtände der Sinnlichkeit gedacht werden. So weiſs ich z. B., daſs eine ſinnliche Urſache der Zeitordnung nach eher ſeyn muſs, als ihre Wirkung. Wenn ich aber den Begriff der Urſache

auf

auf ein übersinnliches Ding, z. E. die Gottheit, beziehen wollte, so könnte ich blos sagen: sie müsse als der Grund der Wirklichkeit von etwas anderm gedacht werden. Daſs aber die Gottheit eher sey als ihre Wirkung, ist eine völlig sinnleere Redensart, indem die Gottheit gar nicht als in der Zeit existirend gedacht werden darf. 3) Daſs wir die reinen Verstandesbegriffe, wenn wir sonst auf irgend eine Art überzeugt werden können, daſs es nichtsinnliche Objekte giebt, die dennoch für den Verstand gehören, auf diese Objekte a priori beziehen, und wenigstens dadurch bestimmen können, daſs sie der Form des Verstandes gemäſs seyn müssen, ob wir gleich dadurch das Mannigfaltige selbst in ihnen nicht erkennen, denn zur Erkenntniſs des Mannigfaltigen wird jederzeit ein Anschauungsvermögen erfodert. Durch eine solche Handlung erweitern wir aber unsre Erkenntnisse von übersinnlichen Gegenständen nicht, sondern entwickeln blos den Begriff der übersinnlichen Gegenstände, in so fern sie als mögliche Gegenstände des Verstandes gedacht werden.

Sechſter Verſuch
über
das Humiſche Princip der Gewohnheit.

Eine gänzliche Ungewiſsheit des Geiſtes müſste ein ſo peinlicher und unausſtehlicher Zuſtand ſeyn, daſs man ſich in der That kaum ein gröſseres Unglück für ein vernünftiges Weſen denken kann, als ein Gemüth, indem alles ſchwankt, wo alle Theile in beſtändiger Bewegung ohne alle Hoffnung der Ruhe ſind, wo die Sinne nicht wiſſen, ob ſie anſchauen und empſinden, und wo der Verſtand nicht weiſs, ob er denkt und urtheilt, das die Furcht zu irren allenthalben begleitet, und das ſich nichts zu bejahen und nichts zu verneinen getrauet. Einen ſolchen unglücklichen Zuſtand hat die gütige Mutter Natur durch ihre weiſe Vorſorge in dem Menſchen ſelbſt unmöglich gemacht. Dieſe Bemerkung konnte dem ſcharfſinnigen Verfaſſer der Abhandlung über die menſchliche Natur nicht entgangen ſeyn. Er bemerkte ſehr wohl, daſs ihn immer etwas zur Ueberzeugung hinzog und nöthigte, daſs alle ſeine Handlungen, alles Denken und Forſchen, den Glauben an irgend etwas Gewiſſes vorausſetzte. Aber nur die Vernunft ſchien ihm viel zu ſchwach zu ſeyn, eine Gewiſsheit dieſer Art zu begründen. Er zweifelte nicht daran, daſs die Menſchen in allen Zeiten jene allgemeinen Grundſätze, die er beſtritt,

stritt, annehmen und glauben, ja daſs er selbst stets darnach handeln würde. Er behauptete nur, daſs der Grund von einer solchen Gewiſsheit nicht in der Vernunft zu finden sey, oder daſs keine hinreichenden Gründe da seyen, wodurch die Vernunft ohne den Einfluſs aller übrigen Umstände überzeugt werden könnte, daſs eine so allgemeine Verknüpfung der Gegenstände statt habe. Wenn sich also die Vernunft selbst überlassen bliebe, meinte er, so müſste sie in einem ewigen Skepticismus schweben, und so lange man daher vernünftigen Spekulationen allein nachhängt, kann durch sie zuletzt nichts anders, als ein allgemeiner Skepticismus hervorgebracht werden, indem für sie kein Grund ausgefunden werden kann, der hinreichend wäre, sie von der Realität und Gewiſsheit dessen, was sie sich vorstellt, zu überzeugen. Denn es sind, nach Hume's Meinung, keine andern Vernunftgründe möglich, als diejenigen, welche schon von allen Philosophen entdeckt und gebraucht, und die entweder aus der Erfahrung oder aus der Vernunft selbst genommen sind, und nach denen man sich entweder auf Empfindung oder auf angebohrne Grundsätze bezieht. Beide aber erklärt die Vernunft selbst, welche Ueberzeugung sucht, für unzulänglich. Es ist also eine Ueberzeugung durch die Vernunft unmöglich. Wenn nun, so schloſs Hume weiter, demohnerachtet diese Ueberzeugung da ist, so muſs sie eine andere Ursache haben, und wenn man dieselbe suchen soll, so kann man sie nirgends anders, als in dem Subjekte selbst suchen. Es muſs

muſs dieſe Idee der Nothwendigkeit durch irgend eine Begebenheit in der Seele hervorgebracht werden. Er meinte daher, daſs ſie nichts weiter, als der Begriff von einem gewiſſen Gefühl ſey, das durch öftere Wiederholung einer und eben derſelben Verbindung der Dinge, welche uns die Erfahrung zuführe, entſtehe. Denn durch die öftere Wiederholung gewiſſer Vorſtellungen werden wir an eine ſolche Reihe gewöhnt, und vermöge des Geſetzes der Aſſociation, reproducirt die Einbildungskraft diejenigen Vorſtellungen leicht, die mit einer andern ſchon ehemals im Bewuſstſeyn durch Zeit und Raum verbunden geweſen ſind. Es iſt alſo blos die Gewohnheit oder die im Gemüthe ſelbſt begründete Fertigkeit, worauf ſich dieſe Verknüpfung unſrer Vorſtellung ſtützt; ob ſie in den Dingen ſelbſt ſey, wiſſen wir nicht, und wenn wir es zu wiſſen glauben, ſo iſt dieſes eine Einbildung, indem kein vernünftiger Grund dazu da iſt, eine ſolche allgemeine objektive Verknüpfung unter den Gegenſtänden zum Voraus zu wiſſen. Wenn man in einigen Fällen gefunden hat, daſs zwei Gegenſtände, wie Flamme und Hitze, Schnee und Kälte allemal mit einander verbunden geweſen ſind; und wenn ſich ſodann Flamme und Schnee wieder von neuem darſtellt, ſo bringt die Gewohnheit ſogleich auch die damit verbunden geweſenen Vorſtellungen wieder hervor und macht, daſs wir jene Erſcheinungen ebenfalls wieder erwarten, und ihre Exiſtenz feſtiglich glauben. Denn der Glaube an die Wirklichkeit einer künftigen Erſcheinung iſt nichts als

als die Lebhaftigkeit der Vorſtellung, welche ſie von der Stärke der vorhergehenden erhält.

Hume's Gegner ſind nirgends lebhafter, und ihre Angriffe ſind auch nirgends glücklicher, als da, wo ſie die Gewohnheit, als ein Princip, aus welchem die Nothwendigkeit erklärt werden ſoll, beſtreiten. Ich kann mich daher ſo eher überheben, um die Nichtigkeit dieſes Princips als eines Erklärungsgrundes der objektiven allgemeinen Erkenntniſs darzuthun, da dieſes meine Vorgänger befriedigend dargethan haben. Ich bemerke nur, daſs Hume ſelbſt durch den evidentſten Beweis, daſs Gewohnheit kein Grund ſey, woraus eine objektive allgemeine Erkenntniſs erklärt werden könnte, doch nicht für widerlegt gehalten werden kann. Denn Hume leugnete auch alle objektive Erkenntniſs a priori, und meinte, daſs ſich die Vorſtellungen blos aus Gewohnheit aſſociirten, und daſs die gleichen Verbindungen in der Natur blos zufällig einträfen. So aſſociirt ſich mit der Vorſtellung der wirklichen Sonne die Vorſtellung von der Wirklichkeit des Tages; daſs ſich dieſe beiden Vorſtellungen aſſociiren, iſt nothwendig: daſs aber der Tag auch wirklich iſt, ſobald die Sonne wahrgenommen wird, kann auch nur zufällig ſeyn. Und wenn wir wahrnehmen, daſs die Verbindung der Dinge oft mit unſern verbundenen Vorſtellungen übereintrift, ſo iſt dieſes ein glücklicher Zufall, der freilich nothwendig iſt, wenn wir noch einiges Zutrauen zu unſrer Erkenntniſs behalten ſollen, aber dadurch

ſehen wir doch die Nothwendigkeit dieſer Verbindung nicht ein. Was aber meines Bedünkens dem Humiſchen Princip auch als einem Erklärungsgrunde deſſen, was er erklären wollte, entgegenſtand, war 1) daſs ſich ſchlechterdings kein Kennzeichen angeben läſst, wodurch diejenige Gewohnheit, welche (obgleich in der bloſsen Einbildung) gewiſſe Erkenntniſſe gründet, von derjenigen, welche ungewiſſe erzeugt, unterſchieden werden kann, 2) daſs nicht begriffen werden kann, wie oft ein Urtheil, das eine tauſendjährige Gewohnheit begründet hat, in einem einzigen Augenblicke durch einen ganz neuen bloſsen Vernunftgrund, für irrig erklärt werden kann. Kopernikus legte in einer kurzen Zeit ein Vorurtheil ab, das ſich durch Gewohnheit viele hundert Jahre erhalten hatte. 3) Wenn die Gewohnheit das letzte Principium wäre, ſo würde ſie nie durch Vernunft oder irgend etwas anders beſiegt werden können, und es müſste möglich ſeyn, einem Menſchen alles anzugewöhnen, was man nur wollte, welches aller Erfahrung widerſpricht.

Doch laſſet uns von dieſer Ausſchweifung zurückkehren, und vielmehr das eigne Geſtändniſs unſers Philoſophen erwägen, daſs er nur in einer Art von philoſophiſcher Verzweiflung ſeine Zuflucht zu dieſem Erklärungsprincip der Gewohnheit nahm. Nachdem er nemlich überzeugt zu ſeyn glaubte, daſs es ſchlechterdings nicht möglich ſey, einen vernünftigen Grund von einer objektiven

Ver-

Verknüpfung anzugeben; ſo hielte er ſich für berechtiget, die objektive Verknüpfung für eingebildet zu erklären und anzunehmen, daſs die Verbindung blos ſubjektiv wäre, und daſs er, um die ſubjektive Verbindung zu erklären auf die Gewohnheit und die damit zuſammenhängenden Principien, wie Erziehung u. ſ. w. verfiel, wird ihm wol niemand übel nehmen können. Man hätte ihm alſo aus andern Gründen beweiſen müſſen, daſs wirklich ein Vernunftgrund uns zwänge eine ſolche objektive Verbindung anzunehmen und allenthalben zum Voraus zu ſetzen. Ein ſolcher Beweis würde ihn bewogen haben, ſeinen ſubjektiven Erklärungsgrund von ſelbſt wieder zurückzunehmen. Nun haben wir wenigſtens einen Vernunftgrund für eine ſolche objektive Verknüpfung angegeben, der ſowol von Hume als von ſeinen Gegnern entweder gänzlich überſehen, oder doch nicht in einem ſolchen Lichte dargeſtellt iſt, daſs er leicht entdeckt werden könnte, und welcher nach unſrer Meinung vollkommen hinreichend iſt, die Vernunft zu überzeugen, daſs eine ſolche objektive Verknüpfung unter den Objekten nothwendigerweiſe ſtatt finden müſſe. Und bei dieſem Beweiſe haben wir uns keines erſchlichenen Satzes bedient, ſondern haben nur das vorausgeſetzt, was alle Philoſophen, und auch Hume allenthalben gelten laſſen.

Der Kunſtgriff, deſſen wir uns bedienten, eine ſo verwickelte Sache aufzuklären, beſtand darinne, daſs wir es verſuchten, den Begriff durch Sinne und

Verſtand erkennbarer realer Objekte mit der Natur unſers Erkenntniſsvermögens zu vergleichen, und aus dieſer Vergleichung gewiſſe Prädikate der Objekte zu erforſchen, wovon der Erkenntniſsgrund lediglich in dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt anzutreffen war. Dies gelang, und der Vernunftgrund für die reale Verknüpfung der Objekte war gefunden. Es kömmt nemlich hierbei alles darauf an, daſs man die Objekte blos in ſo fern erkennen will, als ſie von uns vorgeſtellt werden, und wir können vorausſetzen, daſs kein Philoſoph eine weitere Betrachtung über die Objekte verlangen wird, als in ſo fern ſie von uns können vorgeſtellt werden, und wir nennen in dieſer Rückſicht, ſo wie ſchon längſt alle Naturphiloſophen gethan haben, die Objekte Erſcheinungen*). Nun folgt aber aus dem Begriffe der Erſcheinungen nothwendig, daſs ſie erkennbar ſeyn müſſen. Sollen ſie aber erkennbar

*) Es kann auch hier gar kein Streit über die Wirklichkeit der Objekte ſeyn. Denn wer Vorſtellungen und Erkenntniſſe zugiebt, muſs auch Objekte zugeben, und ſo fern er zugiebt, daſs reale Vorſtellungen durch die Objekte beſtimmt werden, ſo giebt er auch reale Objekte zu. Und ob er gleich über die Natur dieſer Objekte, ſo fern ſie nicht von uns vorgeſtellt werden können, oder über ihre innere Natur verſchiedener Meinung ſeyn kann, ſo iſt er doch mit allen darinnen einig, daſs es Objekte, alſo von der ſubjektiven Vorſtellung verſchiedene Dinge ſind.

bar ſeyn, ſo müſſen ſie diejenigen Beſchaffenheiten haben, ohne welche ſie unſer Erkenntniſsvermögen gar nicht erkennen kann. Nun kann aber unſer Anſchauungsvermögen die Dinge nicht erkennen, wenn ſie nicht im Raum und Zeit ſind, und auf die Sinne wirken können; folglich müſſen ſie auch im Raum und Zeit ſeyn, und auf die Sinne wirken können, wenn es Gegenſtände für uns d. i. Erſcheinungen ſeyn ſollen. Ferner kann unſer Verſtand die Dinge nicht verbinden, wenn ſie nicht wirklich nach denen Geſetzen verbunden ſind, nach welchen er allein verbinden kann. Es gehört aber das Geſetz der Kauſſalität unter diejenigen Geſetze, ohne welche der Verſtand gar nicht verbinden kann; folglich müſſen die Gegenſtände, welche vom Verſtande erkannt werden ſollen, auch nach dieſem Geſetze, ſo wie nach mehrern, die der Natur des Verſtandes eigen ſind, verbunden ſeyn. Da nun Erfahrung eine Verknüpfung ſinnlicher Objekte durch den Verſtand iſt, ſo iſt ohne eine ſolche reale Verknüpfung gar keine Erfahrung möglich. Unter den Erſcheinungen erkenne ich alſo a priori eine wirkliche objektive Verknüpfung, ob ich gleich die Art und Weiſe, wie eine ſolche objektive Verknüpfung möglich ſey, nicht einſehe.

Hier iſt alſo das, was Hume forderte, ein vernünftiger Grund für die objektive, nothwendige Verknüpfung. Zwar gründet er ſich nicht auf Einſicht in die Natur der Dinge an ſich, ohne welche, wie Hume meinte, kein ſolcher Grund aufge-

gefunden werden könnte, aber er gründet ſich auf die nothwendige Verknüpfung der Gegenſtände mit unſerm Erkenntniſsvermögen, alſo darauf, daſs die Gegenſtände nur als Erſcheinungen, d. i. als Gegenſtände in Beziehung auf uns erwogen werden, alſo auf die Erkenntniſs der Natur der Erſcheinungen. Alle Einwürfe, welche gegen dieſes Raiſonnement gemacht werden können, müſſen auf folgende zwei hinaus laufen:

1. Was berechtiget euch vorauszuſetzen, daſs alle Objekte, welche wir erkennen, bloſse Erſcheinungen ſind, und daſs alle Erſcheinungen der Sinne auch nach Verſtandesgeſetzen verknüpft ſeyn müſſen? Können nicht Objekte der Sinne möglich ſeyn, die vom Verſtande gar nicht verknüpft werden können, die blos ſinnliche Objekte, und den Verſtandesgeſetzen gar nicht unterworfen ſind, von welchen alſo gar keine verſtändige, obgleich eine ſinnliche Erkenntniſs möglich iſt? und

2. Wie kann die nothwendige Verknüpfung auf dieſem Grunde beruhen, da dieſelbe lange vorher von dem Menſchen geglaubt wird, ehe dieſer Grund von der Vernunft entdeckt iſt? Eine Urſache kann doch nicht eher wirken, als bis ſie da iſt. Wenn nun der Glaube an eine objektive Verknüpfung auf den bisherigen Schlüſſen beruhete, ſo könnte ja die Ueberzeugung von derſelben nicht eher eintreten, als bis jene Schlüſſe gemacht würden; welches aber offenbar aller Erfahrung entgegen iſt, indem viele und die mehreſten Menſchen

an

an eine wirkliche objektive Verknüpfung der Dinge glauben, ohne jemals dergleichen Gründe erkannt zu haben?

Die erſte Frage beantworte ich folgendergeſtalt: 1) Alle individuelle Objekte können nur durch unſre Sinne angeſchauet werden, und wir können ſie uns nicht anders vorſtellen, als ſo wie ſie unſre Vorſtellungen ſelbſt den ſubjektiven Bedingungen der Sinne gemäſs, beſtimmen. Nun heiſsen alle Objekte, *in ſo fern* ſie auf eine beſtimmte Sinnesart wirken, Erſcheinungen, folglich iſt es ganz unmöglich, reale Objekte anders anzuſchauen, als es dieſe beſtimmte Sinnesart zuläſst. Was die Objekte auſser der Beziehung auf dieſe beſtimmte Sinnesart ſeyn mögen, bekümmert uns nicht, und es iſt kein vernünftiger Grund da, zu glauben, daſs gar keine weitere Beziehung derſelben möglich oder wirklich wäre. Wir können daher gar nicht behaupten, daſs unſre Erkenntniſsart die einzige ſey, und daſs folglich alle Prädikate, welche die Natur unſres Erkenntniſsvermögens von den Objekten fordert, auch von allen Objekten überhaupt gelten müſſen. Was aber 2) die allgemeine Verknüpfung der Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen betrifft, ſo gründet ſich die Behauptung derſelben lediglich auf die Vorſtellung von dem Zwecke eines Erkenntniſsvermögens, welcher hier ganz evident und ohne Zweideutigkeit iſt, und auf die Vereinigung des Verſtandes und der Sinne zu Einem Erkenntniſsvermögen. Denn das menſchliche Erkenntniſsvermögen

ſoll

ſoll erkennen, denn ſonſt wär' es nichts. Nun kann es aber nicht erkennen, wenn es ſich nicht an Gegenſtänden wirkſam beweiſen, oder wenn es keine Gegenſtände erkennen kann. Da nun daſſelbe aus einem ſinnlichen Anſchauungsvermögen und einem Verſtande beſteht, ſo müſſen die Gegenſtände, wenn ſich beide Vermögen an ihnen wirkſam beweiſen ſollen, auch ſo beſchaffen ſeyn, daſs ſie durch beide Vermögen erkannt werden können. Dieſes könnten ſie aber nicht, wenn nicht a) die Gegenſtände den Sinnen gegeben, und b) durch den Verſtand verknüpft werden könnten. Letzteres iſt aber nicht möglich, wenn ſie nicht auch wirklich nach Geſetzen, nach welchen der Verſtand allein verbinden kann, verbunden ſind. Man kann auch ſo ſchlieſsen: Erfahrung iſt wirklich, folglich iſt ſie auch möglich. Nun könnte ſie aber nicht möglich ſeyn, wenn nicht die Gegenſtände der Erfahrung ſo verknüpft wären, daſs ſie durch den Verſtand verbunden werden könnten. Folglich müſſen alle Gegenſtände der Erfahrung den nothwendigen Verſtandesgeſetzen gemäſs, nach denen er allein Objekte verbinden kann, auch wirklich verbunden ſeyn. Daſs aber Erfahrung d. h. eine Erkenntniſs der Erſcheinungen nach Geſetzen durch den Verſtand, wirklich ſey, iſt durch die Erfahrung ſelbſt klar, von der ein jeder, auch Hume ſelbſt, ausgeht, und ſein Skepticismus an derſelben entſteht nur daraus, daſs er keine Vernunftgründe für dieſelbe ausmachen, oder die Gründe ihrer Möglichkeit nicht ent-

entdecken kann, und daſs er ſich einbildet, entdeckt zu haben, daſs überall keine Vernunftgründe da wären. Nun haben wir aber die Bedingungen der Erfahrung durch die Vernunft aufgefunden, folglich iſt kein Grund mehr da, ſie zu bezweifeln. Gegenſtände, die nicht nach den nothwendigen Geſetzen verknüpft ſind, nach welchen der Verſtand alle Objekte verknüpfen muſs, ſind keine Gegenſtände der Erfahrung, und können folglich nie Objekte unſrer Erkenntniſs werden.

Was die zweite Schwierigkeit anbetrifft; ſo iſt es gewiſs, daſs die Menſchen eine objektive Verknüpfung glauben, ohne die geringſte Erkenntniſs von dem Grunde dieſer Verknüpfung zu haben, und hieraus flieſst allerdings, daſs die Vorſtellung der objektiven Verknüpfung der Erſcheinungen nicht von der Vorſtellung des Grundes dieſer Verbindung herrühren könne. Ich will den Streit nicht in die Länge ziehen, denn ſonſt dürfte ich nur Humen die verfängliche Frage vorlegen, woher wir denn zum Begriffe einer objektiven Verknüpfung gelangten. Denn eine Wiederholung derſelben Vorſtellungen kann zwar ein eigenthümliches Gefühl erzeugen, aber dieſes Gefühl iſt doch keine objektive Verknüpfung, und wie alſo durch die Gewohnheit und durch das dadurch erzeugte Gefühl eine Idee der objektiven Verknüpfung entſtehen könne, iſt ganz unbegreiflich. Denn wollte Hume, wie er thun muſs, einwenden, daſs der Begriff einer objektiven Verknüpfung nur eingebildet ſey,

ſo

so strafe ich ihn mit seiner eignen und gewiss wahren Behauptung, dass die Einbildung nichts erzeugen könne, was ihr nicht die Sinne zuführen. Wenn also die objektive Verknüpfung nichts ist; wie gelangen wir zur Idee derselben? — Doch ich habe schon darauf Verzicht gethan, aus den Schwächen meines Gegners Vortheil für mich zu ziehen, und ich eile daher sogleich jenes Phänomen zu erklären und zu zeigen, dass es unsrer Meinung, nach welcher die objektive Verknüpfung durch Vernunftgründe gerechtfertiget werden kann, gar nicht im Wege stehe.

Man muss nie vergessen, dass die Gegenstände nur in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, oder in so fern sie vorgestellt werden können, betrachtet werden dürfen. Denn was die Gegenstände ohne Beziehung auf das Erkenntnissvermögen, d. h. an und für sich selbst seyn mögen, kann kein Mensch wissen. Dieses vorausgesetzt, müssen diejenigen Eigenschaften, ohne welche die Objekte von unserm Erkenntnissvermögen gar nicht angetroffen werden können, d. h. die nothwendigen Prädikate in jedem Objekte realiter angetroffen werden, ob sie gleich nicht sogleich unter dem Titel des Nothwendigen gedacht werden. Denn dieses ist eine spätere Entdeckung der Vernunft. Ein jeder Gegenstand wird also ein Mannigfaltiges enthalten, das zur Einheit vereinigt ist, die Sinne werden sich nicht anders wirksam beweisen können, als dass sie das Mannigfaltige des Objekts

jekts

jekts anfchauen, und der Verftand wird diefes Mannigfaltige verbinden, fo wie es in den Gegenftänden felbft verbunden ift. Denn diefe Verbindung ift eben das Objekt des Verftandes. Wo alfo eine wirkliche Verknüpfung ift, da mufs fie der Verftand unter gewiffen Einfchränkungen eben fo wahrnehmen können, als die Sinne das gegebene Mannigfaltige wahrnehmen. Der Verftand beftimmt die reale Verknüpfung fo wenig, als die Sinne das reale Mannigfaltige beftimmen; vielmehr werden fowol Sinne als Verftand durch die realen Objekte beftimmt, und dafs letztere den nothwendigen Gefetzen der Sinne und des Verftandes gemäfs feyn müffen, ift eine Erkenntnifs, die einen Theil der fpekulativen Vernunfterkenntnifs ausmacht, und alfo ihrer Natur nach fehr fpät erworben werden mufs. Indeffen erkennen alle unfre Erkenntnifsvermögen beftandig nach ihren Gefetzen, ob wir gleich anfänglich eben fo wenig eine Vorftellung von diefen Gefetzen haben, als das Thier von den Regeln, nach welchen feine Vermögen wirken. Ein Verftand kann aber fchlechterdings nichts verbinden, wo nichts zu verbinden ift. Hätten die Gegenftände nichts Beharrliches, wäre alles blofser Wechfel, fo hätten die Sinne ein Spiel, aber der Verftand könnte nie eine Vorftellung von einem beftimmten beharrlichen Gegenftande erhalten, und der Begriff der Subftanz könnte nie auf ein reales Objekt bezogen werden. Wäre keine Regel in der Folge der Dinge, und folgte nicht das eine allemal

auf

auf das andere, ſo wäre unſer Verſtand in Beziehung auf eine bloſse Succeſſion der Dinge, ohne daſs das eine die Exiſtenz des andern beſtimmte, völlig unbrauchbar, und eben ſo könnte auch gar kein Verſtand angewendet werden, wenn die Dinge von einander iſolirt wären, und nicht mit einander in wechſelſeitiger Gemeinſchaft ſtünden. Wenn daher dem Verſtande Gegenſtände durch die Sinne gegeben werden, ſo ſucht er ihre Verknüpfung nach den Kriterien, welche ihm die ſinnlichen Bedingungen geben, auf. Sobald er Beſchaffenheiten wahrnimmt, ſo iſt es dem Verſtande ganz unmöglich, dieſelben anders als in einem Subjekte zu denken, und ob daher die Sinne gleich dem Verſtande nur lauter Accidenzien vorhalten, ſo muſs der Verſtand doch nothwendig dieſe als in der Subſtanz inhärirend gedenken, wenn er ſich ein Objekt vorſtellen ſoll. Sobald der Verſtand wahrnimmt, daſs Objekte immer auf einander folgen, ſo beweiſst er ſich an denſelben thätig und verknüpft ſie. Dieſe Neigung des Verſtandes zu verknüpfen, wirkt anfänglich inſtinktmäſsig, und äuſsert ſich natürlicherweiſe nur an denjenigen Gegenſtänden in der Erfahrung, die am häufigſten als verbunden vorkommen, wobei er denn auch natürlicherweiſe am wenigſten irren kann, weil wirklich dergleichen Gegenſtände verknüpft ſind. Um die Sache durch einen beſondern Begriff zu erläutern, ſo wollen wir den Begriff der Urſache hierzu erwählen, als welcher eigentlich das Objekt des Humiſchen

Zwei-

Zweifels iſt, und ſich alſo am beſten zu unſrer Abſicht ſchickt. Daſs gewiſſe Gegenſtände in der Zeitfolge immer verbunden ſind, iſt eine Bemerkung, welche die Menſchen ſehr früh machen muſsten. Daſs auf das Eſſen die Sättigung, auf den Stoſs die Bewegung eines leichtern Körpers folge, daſs die Sonne den Tag, der Regen die Fruchtbarkeit nach ſich ziehet, und eine Menge anderer Begebenheiten, die ſich täglich und ſtündlich in der Welt ereignen, konnten der menſchlichen Aufmerkſamkeit unmöglich entgehen. Sobald nun der Verſtand eine ſolche Verbindung in der Zeit wahrnimmt, ſo verknüpft er dieſe Gegenſtände nach dem Geſetze der Urſachen und Wirkungen inſtinktmäſsig, und ſetzt vermöge ſeiner natürlichen Neigung voraus, daſs das eine das andere hervorbringen werde. Der Verſtand hat nemlich eine Neigung zu verknüpfen; dieſe kann ſich aber nicht eher äuſsern, als bis ihm irgend etwas Gelegenheit dazu giebt. Dieſes iſt nun hier die Folge der Gegenſtände und ihre bisher bemerkte Verbindung in der Zeit. Nun kann der Verſtand zwei ſucceſſive Dinge ſich nicht anders als verknüpft vorſtellen, als daſs er das eine als Grund von der Wirklichkeit des andern denkt; er verknüpft ſie alſo auch wirklich ſo, und erwartet von der Erfahrung die Beſtätigung ſeiner Verknüpfung, ohne ſich um die Gründe zu bekümmern, die ihn zu einer ſolchen Verknüpfung berechtigen. Nach und nach bei wachſender Reflexion bemerkt er, daſs er ſich in ſeinen Vorſtellungen oft täuſcht, und daſs

die

die blofse Succeffion die Dinge nicht verknüpft; er erfindet Regeln, die ihn vor folchen Uebereilungen verwahren. Ift der Menfch nun einmal gewohnt, feinen Verftand auf die Objekte anzuwenden; fo kann er ihn gar nicht anwenden, als er mufs allenthalben nach Urfachen und Wirkungen, nach einfeitiger und wechfelfeitiger Abhängigkeit forfchen. Die Erfahrung beftätigt auch das Verfahren feines Verftandes, wenn es befonders mit Vorficht gefchieht, fo fehr, und die Fortfchritte in der Naturforfchung werden auf diefem Wege fo grofs, und alles ftimmt fo vollkommen mit den bisher angewendeten Grundfätzen überein, Gewohnheit befeftiget es endlich fo, dafs ihn nichts bewegen wird, ein folches Verfahren zu verlaffen, und dafs er das Princip der urfachlichen Verknüpfung allenthalben anwendet, und vorausfetzt, fo weit fich nur immer fein Gebiet erftreckt. Hier wirkt alfo noch immer die treibende Natur des Verftandes, und es ift keine Erkenntnifs der Gründe eines folchen Verfahrens da. Aber nun erwacht die Vernunft; fie ift mit dem glücklichen Erfolge der Verftandesarbeiten nicht zufrieden, fie will auch die Gründe feines Verfahrens wiffen. Sie findet, dafs mit dem Begriffe der Urfache eine Nothwendigkeit verknüpft wird, und dafs diefer Begriff ohne Unterfchied auf alle Gegenftände bezogen wird, dafs man von allen Dingen Urfachen vorausfetzt, und alle Dinge felbft für Urfachen hält, dafs man zwar in den mehreften Fällen die Beftimmungen diefer Wirkungen und Ur-

fachen

ſachen von der Erfahrung erwartet, in einigen aber dieſe Gegenſtände ſogar a priori, ohne alle Erfahrung beſtimmen will. Die Vernunft ſucht eine Rechtfertigung dieſes Verfahrens. Anfänglich glaubt ſie, die Erfahrung ſelbſt berechtige ſie zu dieſer Vorausſetzung; aber ſie wird gar bald überzeugt, daſs ihr dieſe keine Nothwendigkeit zuführen könne, daſs, wenn ſie auch der Vorausſetzung des Verſtandes noch ſo gemäſs iſt, ihn dieſes doch nie berechtige, eine ſolche Verknüpfung auch künftig vorauszuſetzen, und ſie auf alle Gegenſtände überhaupt zu beziehen: ſie ſucht endlich in dem Begriffe der Urſache Schutz, aber auch dieſer kann ihr keine Befriedigung ſchaffen. Sie zweifelt, ob überall vernünftige Gründe ihres Verfahrens da ſind, und da ſie nichts ohne vernünftige Gründe für wahr halten darf, ſo iſt ſie geneigt, alle objektive Verknüpfung für ſchimäriſch zu erklären. Endlich entdeckt ſie doch noch einen Weg, auf welchem der Glaube an eine objektive Verknüpfung gerettet werden kann. Sie erwägt nemlich, daſs die Sinnenwelt ſchlechterdings nur als eine Beziehung der Objekte an ſich auf unſer Erkenntniſsvermögen betrachtet werden kann, daſs alſo alles in derſelben nothwendigerweiſe von dem Verſtande muſs bearbeitet werden können. Sie erkennt ferner, daſs der Verſtand gar keine Objekte in der Zeitfolge verknüpfen kann, wenn ſie ſich nicht wie Urſachen und Wirkungen verhalten, und entdeckt, daſs in ſeiner Natur ein Principium liegt, nach welcher er alle Objekte als

ver-

verknüpft anfehen mufs, wenn er über fie nachdenken will. Hieraus fchliefst fie denn mit Recht, dafs die Objekte des Verftandes auch alfo verknüpft feyn müffen, und erkennt zugleich, dafs diefer Grundfatz nur auf folche Gegenftände eingefchränkt fey, die dem Verftande gegeben werden können, und da nun unferm Verftande blos finnliche Objekte gegeben werden können, fo können wir diefen Grundfatz auch nicht weiter, als auf finnliche Objekte anwenden.

Aus der letztern Erklärung ift nun begreiflich:

1. Warum fich der Begriff der Urfache fo früh, in der Anwendung bei uns findet. Weil fich nemlich die Dinge in der Sinnenwelt wirklich wie Urfache und Wirkung verhalten, und durch diefes fo häufige Verhältnifs den Verftand zur Wirkfamkeit reitzen.

2. Warum man mit dem Begriffe der Urfache die Nothwendigkeit verknüpft. Denn der Grund davon liegt in unfrer eignen Natur, wodurch der Verftand genöthiget wird, alle Dinge in dem Verhältniffe der Kauffalität zu denken und diefen Begriff auf alle Gegenftände zu beziehen, die er unter fich verknüpfen will.

3. Warum alle Verfuche bisher mifslungen find, die nothwendige objektive Verknüpfung zu erklären, und warum man fich dabei allemal in den Subtilitäten über Kraft, Hervorbringung u. f. w. verlohr. Weil man nemlich den Erklärungsgrund in den Dingen an fich fuchte, und die Art und Weife der Verknü-

knüpfung, die Kraft als ein Ding u. ſ. w. beſtimmen wollte, welches ganz unmöglich iſt.

4. Weswegen alle Zweifel und Spekulationen gegen die Zuverläſſigkeit der objektiven Verknüpfung in der Naturforſchung keine Stockung verurſachen können. Weil die Natur hier durch ſich ſelber wirkt, die nur ſehr wenig von der richtigen Erkenntniſs abhängt, welche das erkennende Weſen von ſeiner eignen Natur hat, aber dennoch darf die Vernunft nie die Möglichkeit aufgeben, eine richtige Erkenntniſs der Gründe gewiſſer Thatſachen zu erlangen. Der Zweifel darf ſie nur ſo lange beherrſchen, als ſie dieſe Gründe nicht aufgefunden hat, aber er darf nie als das letzte Ziel alles Philoſophirens angeſehen werden.

Die Gewohnheit würde ſelbſt nicht ſtatt finden, wenn nicht die häufigen objektiven Verknüpfungen in der Erfahrung ſie verurſachten, und ſie kann daher unmöglich den letzten Grund der Vorſtellung der objektiven Verknüpfung enthalten. Sie kann nur um deswillen in ſehr vielen Fällen, richtig wirken, ohne den Verſtand zu befragen, weil die Natur ſo regelmäſsig eingerichtet iſt; aber ſie ſelbſt kann für ſich ein Urtheil niemals rechtfertigen. Sobald die Erfahrung abweicht, ſo wird der Verſtand gar bald die objektiven Gründe ausfindig machen können, und er wird oft durch ein Urtheil, das ihm einen Augenblick gekoſtet hat, eine Gewohnheit, die viele tauſend Jahre geherrſcht hat, zerſtö-

ren können. Die Stärke des Verstandes geht über alle Macht der Gewohnheit.

Wir haben also um deswillen so früh Begriffe von objektiven nothwendigen Verknüpfungen, weil diese wirklich in den Gegenständen sind, und weil sie zwar nicht auf unsre Sinne, aber doch auf unsern Verstand wirken, der alle Anschauungen nur eben dadurch zu Gegenständen des Verstandes macht, daſs er das Mannigfaltige in ihnen und sie selbst untereinander verknüpft; und er wird durch seine eigne Natur gezwungen, diese nothwendigen Begriffe auf alle seine Objekte auszudehnen, weil er ohne dieselben gar keine Objekte erkennen kann. Wenn daher die Objekte des Verstandes wirkliche Objekte sind, so müssen auch diese Merkmale in ihnen statt finden. Ob aber alle Dinge überhaupt an und für sich selbst, ohne Beziehung auf unsern Verstand nach diesen Gesetzen verknüpft seyn müssen, kann kein menschlicher Verstand wissen. Die Nothwendigkeit ist also kein Prädikat, welche wir aus der Natur der Dinge selbst, und ihren Kräften erkennen, sondern blos aus der Vorstellung eines Objekts unsrer möglichen Erfahrung. Diejenigen Merkmale, ohne welche dieser Begriff gar nicht gedacht werden kann, sind in den Objekten der Erfahrung selbst nothwendig. Dieses gilt aber nicht nur von dem Begriffe der Ursache, sondern auch noch von dem Begriffe der Realität, Substanz und mehrern andern. Denn um Erfahrungen zu machen, wird nicht

nicht blos die Wirkſamkeit der Sinne, ſondern auch die Wirkſamkeit des Verſtandes erfordert, als welcher, ohne daſs jene Merkmale allgemein als wirklich objektiv vorausgeſetzt werden, gänzlich unnütz wäre.

Siebenter Verſuch.

Ueber den Skepticismus in Anſehung des Verſtandes und der Sinne.

Alle Zweifel betreffen entweder das Daſeyn der Objekte ſelbſt und ihrer Beſchaffenheiten, oder die Verknüpfung derſelben; und alle gründen ſich entweder auf die nothwendige Unzulänglichkeit unſers Erkenntniſsvermögens, allgemeine und nothwendige Beſchaffenheiten der Objekte zu erkennen, oder auf die zufälligen ſubjektiven Einſchränkungen deſſelben, ſo daſs alle Urtheile des Skepticismus unter folgenden Formeln enthalten ſind: 1) Man kann nicht wiſſen, ob von uns und unſern Modifikationen verſchiedene Objekte wirklich ſind, und ob ſie in einer ſolchen Verknüpfung ſtehen, als wir uns dieſelbe vorſtellen, weil es ganz unmöglich iſt, daſs Verſtand oder Sinne, oder beide zugleich uns darüber belehren können; 2) Man kann nicht wiſſen, ob die Gegenſtände ſo beſchaffen und ſo verbunden ſind, wie wir ſie uns vorſtellen, weil unſre Erkenntniſsvermögen (Sinne und Verſtand) nach der Er-

fahrung ganz unzuverläſsig ſind, und das Vermögen, welches das andere berichtigen ſoll, immer ſelbſt wieder einer Berichtigung bis ins Unendliche nöthig hat, wobei alſo nie ein vollkommner Grad der Gewiſsheit möglich iſt.

Der Skepticismus der erſtern Art iſt ein reines dogmatiſches Gebäude. Er ſucht aus dem Begriffe des Erkenntniſsvermögens ſelbſt die Unmöglichkeit einer Erkenntniſs der Objekte darzuthun, und wird alſo auf Grundſätze a priori gebauet. Die zweite Art iſt anfänglich ganz empiriſch. Häufige Beobachtungen über die Schwäche und Trüglichkeit der Erkenntniſskräfte einzelner Subjekte reizen zur Bedachtſamkeit und Behutſamkeit im Urtheilen. Dieſe macht, daſs man ſich nach allgemeinen Principien und Kriterien der Wahrheit umſieht, und wenn man ſolche nach vielem Bemühen nicht finden kann, ſo entſtehen Zweifel, ob die Erkenntniſskräfte des Menſchen überall zureichen, ſie zu finden, und nachdem man alle ſeiner Einſicht nach mögliche Wege, ſie zu erforſchen umſonſt verſucht hat; ſo kömmt man endlich dahin, zu behaupten, daſs das menſchliche Erkenntniſsvermögen ſie gar nicht ausfindig machen, alſo auch gar nicht mit gänzlicher Gewiſsheit über Objekte urtheilen könne. Beide kommen alſo auf verſchiedenen Wegen zu einem Ziele, obgleich der letztere nie ſo weit kommen könnte, wenn er ſich nicht mit dem erſtern zuletzt darinne vereinigte, daſs es unmöglich wäre, daſs unſer Erkenntniſsvermögen mit Gewiſsheit Objekte er-

erkennen könnte. Dieſes aber iſt eine tranſcendentale Behauptung und kann daher nicht anders, als a priori aus der Natur des Erkenntniſsvermögens erwieſen werden. Denn wenn man auch noch ſo viele Schwächen an den Erkenntniſsvermögen in der Erfahrung bemerkte, ſo könnte man doch daraus nie auf die gänzliche Unmöglichkeit einer gewiſſen Erkenntniſs der Objekte ſchlieſsen. Daher beruhet im Grunde aller Skepticismus auf der Behauptung, daſs für unſer Erkenntniſsvermögen alle objektive Erkenntniſs unmöglich ſey, und die häufigen Irrthümer und Täuſchungen, die ſich als Fakta anbieten, braucht man nur als Zeugniſſe, das Raiſonnement a priori zu beſtätigen, denn wenn ſie auch zum Beweiſe nicht tauglich ſind, ſo leiſten ſie doch bei der Ueberredung vortrefliche Dienſte.

Da nun unſer Erkenntniſsvermögen, ſo ferne es uns mit Objekten und deren Verknüpfung bekannt macht, entweder Sinn oder Verſtand iſt, ſo ſuchen die Skeptiker aus der Natur beider Erkenntniſskräfte darzuthun, daſs ſie uns unmöglich mit Objekten bekannt machen können. Ihr alleiniger Grund beruhet nun darauf, daſs alle Erkenntniſsvermögen es nur mit Vorſtellungen zu thun haben, daſs Vorſtellungen nie die Objekte ſelbſt ſind, und daſs kein vernünftiger Grund da ſey, von den Vorſtellungen auf die Beſchaffenheit der von den Vorſtellungen ganz verſchiedenen Objekte zu ſchlieſsen, und gar vorauszuſetzen, daſs die Objekte an ſich,

ſich, gerade ſo beſchaffen wären, wie unſre Vorſtellungen von denſelben beſchaffen ſind.

Das was nun die Gründe der Skeptiker wirklich bisher ganz unüberwindlich machte, war die faſt allgemein obgleich grundlos angenommene Vorausſetzung, daſs wir Objekte an und für ſich oder ſo erkenneten, wie ſie auch ohne Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen beſchaffen wären. Denn da wir nichts anders als Vorſtellungen erkennen können, ſo war die erſte verwirrende Folge, daſs die Objekte an ſich auch nichts anders, als Vorſtellungen ſeyn können. Da nun aber Vorſtellungen ohne alles Bewuſstſeyn nichts ſind, ſo war die zweite Folge, daſs den Dingen an ſich keine abgeſonderte und kontinuirliche Exiſtenz beigelegt werden konnte, indem Vorſtellungen nichts als Veränderungen ſind, deren Natur das Bleibende und Beharrliche ganz widerſpricht. Iſt dies, ſo geht die objektive Realität der Begriffe, Subſtanz, Identität u. ſ. w. ganz verlohren, und der Unterſchied zwiſchen Vorſtellung und Objekt iſt ſchimäriſch. Iene Begriffe und jener Unterſchied, ſo gemein er auch iſt, muſs auf einer bloſsen Illuſion beruhen. Denn die Vernunft kann nicht anders, als aus einem einmal für wahr erkannten Satze die Folgen ziehen, welche nach ihren eignen Geſetzen daraus flieſsen.

Da nun dieſe Folgen nicht nur den gemeinen Urtheilen widerſtreiten, ſondern auch alle Wiſſenſchaft ſelbſt zerrütten, und das Erkenntniſsvermögen antaſten; ſo müſſen wir den Satz ſchärfer be-

leuch-

leuchten, aus welchem ſo wichtige und den gemeinen Verſtand ſo empörende Folgen flieſsen, und da entdeckt ſich denn, daſs der Satz, aus welchem Hume alle jene Folgen zieht, eine ganz grundloſe, aller Vernunft und aller Erfahrung widerſtreitende Vorausſetzung ſey. Dieſe beſteht nemlich darinne, daſs er annimmt, wir müſsten durch unſre Vorſtellungen die Dinge ſo erkennen, wie ſie an ſich, ihrer innern Natur nach, beſchaffen wären. Nach dieſer Vorausſetzung wird die Möglichkeit unterſucht, wie wir durch unſre Vorſtellungen Objekte an ſich erkennen können, und da muſs ſich denn freilich aus der Betrachtung der Sinne und des Verſtandes ergeben, daſs uns dieſe nie über Vorſtellungen hinausbringen, und daſs es ganz unmöglich ſey, durch ſie von Objekten Unterricht zu erhalten, die gar keine Vorſtellungen ſind, und daſs alſo die Dinge an ſich mit den Vorſtellungen einerlei ſind. Da nun Sinne und Verſtand anfänglich etwas ganz anderes vorgaben, und alle Folgen aus dem angenommenen Satze den gemeinen Belehrungen der Sinne und des Verſtandes widerſtreiten, ſo kann dieſes nichts anders, als Miſstrauen gegen den Verſtand und gegen die Sinne ſelbſt erzeugen, und die Vernunft muſs alſo die Zeugen, denen ſie anfangs alles zutrauete, nachdem ſie von ihnen etwas zu wiſſen verlangte, was alle ihre Kräfte überſtieg, nothwendig bei jeder neuen Frage untauglicher finden, und ſie zuletzt als ſchwache und wirklich ganz unſinnige Weſen verwerfen. Denn die Antworten können

da

da nicht anders, als ungereimt ausfallen, wo der Frager etwas zu wiſſen verlangt, welches weder derjenige, der frägt, noch derjenige, welcher antworten ſoll, gehörig verſteht. Der Skeptiker hat im Anfange gegen ſein Erkenntniſsvermögen kein Miſstrauen, es wird ihm nur erſt verdächtig, nachdem er durch daſſelbe eine alberne Antwort, auf eine, ſeiner Meinung nach, ſehr kluge Frage erhalten hat. Wenn alſo ſonſt das Erkenntniſsvermögen ſich in ſeiner Würde zu erhalten weiſs, ſo wird es auch der Skeptiker ehren müſſen. Laſſet uns nur die Anforderungen der Skeptiker genauer prüfen. Eine dreuſte Anfrage macht oft den Klienten beſtürzt, und bringt ihn dahin, einen unwürdigen Vergleich einzugehen, da ein kluger Anwald durch eine einzige Gegenfrage die Anſprüche hätte abweiſen können.

Wir finden nemlich bei einigem Nachdenken, daſs die ſo klug ſcheinende Frage des Skepticismus eben ſo thöricht und ungereimt iſt, als jede Antwort, die man darauf geben kann, und ſo trifft das Sprichwort recht eigentlich hier ein, daſs einer den Bock melkt, und der andere das Sieb unterhält. Denn die Frage: Wie können wir durch unſre Erkenntniſsvermögen Dinge an ſich erkennen? iſt ohngefähr mit denen einerlei: Wie können wir mit den Ohren ſehen und mit den Augen hören? Wer dieſes will, mag es beantworten. Wir, die wir dieſes nicht wollen, weil wir es für unmöglich halten, können den Frager füglich ohne alle Antwort ab-

abweiſen, oder ihn erſuchen, zuvor dem Sinne ſeiner Frage mehr nachzuforſchen. Der Satz: Wir erkennen Objekte, die von unſerm Erkenntniſsvermögen ganz unabhängig diejenigen Eigenſchaften an ſich haben, welche wir uns von ihnen vorſtellen, von welchem der Skeptiker ausging, iſt ganz ungereimt, und kann daher freilich auch nur ungereimte Folgen haben. Denn ein Objekt an ſich, das von unſern Vorſtellungen ganz verſchieden, und dennoch als vorgeſtellt gedacht wird, iſt ein gerader Widerſpruch.

Jener Widerſpruch wird aber dadurch völlig gehoben, daſs man einräumt, es ſey völlig unmöglich die Dinge an ſich zu erkennen, und daſs man behaupte, wir erkennen blos ihre Einwirkungen und Beziehungen auf unſre Erkenntniſsvermögen. Was alſo die Objekte an und für ſich ohne in Beziehung auf uns ſind, wiſſen wir ganz und gar nicht; was ſie aber in Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen ſeyn müſſen, können wir ſehr wohl wiſſen. Alle Objekte, welche wir unmittelbar erkennen, ſind alſo nichts, als gewiſſe beſtimmte Beziehungen uns an und für ſich ganz unbekannter Gegenſtände. Dieſe Beziehungen können natürlicherweiſe nicht eher eintreten, als bis ein Erkenntniſsvermögen da iſt, auf welches die Dinge an ſich wirken können, und ſo hängen zwar die Vorſtellungen der Objekte oder die Beziehungen der Dinge an ſich auf das Erkenntniſsvermögen von dem Daſeyn des Erkenntniſsvermögens und des Bewuſtſeyns ab, aber

das

das Bewuſstſeyn muſs doch von etwas anderm beſtimmt werden. Die Vorſtellung der Objekte iſt ein Reſultat von zwei Dingen von dem Erkenntniſsvermögen, und den Dingen, welche mit demſelben in ein Verhältniſs gebracht werden können, und wir können daher von den Dingen an ſich oder von den Dingen, welche die Vorſtellungen beſtimmen, mit Recht alle diejenigen Prädikate ausſagen, ohne welche gar keine Vorſtellung der Objekte und alſo gar keine Wirkſamkeit des Erkenntniſsvermögens möglich wäre. Denn wir betrachten dieſelben nur, ſo ferne ſie eine Beziehung auf uns haben, d. h. ſo ferne ſie Erſcheinungen ſind. Sobald wir aber die Objekte blos als Erſcheinungen betrachten, ſo iſt es ſehr begreiflich, wie Prädikate dieſer Objekte mit ihrer Vorſtellung verknüpft ſeyn können, die gar nicht durch unmittelbare Empfindung vorgeſtellt und dennoch auf die Objekte bezogen werden. Denn Dinge an ſich können gar wohl, ſo ferne ſie mit unſerm Erkenntniſsvermögen auf eine gewiſſe Weiſe verknüpft ſind, Objekte für uns ſeyn, und wenn auch gleich unſer Erkenntniſsvermögen ſich eine Zeitlang nicht wirkſam bewieſe, ſo würden die Wirkungen der Dinge doch fortgehen; und wenn daher letzteres wieder in Thätigkeit geſetzt würde, ſo könnte es den Zuſammenhang der Objekte nicht anders faſſen, als daſs es ſich vorſtellte, in welchem Verhältniſſe die Objekte die ganze Zeit hindurch zu einem möglichen oder wirklichen kontinuirlich

wirkſamen Erkenntniſsvermögen ſeiner Art geſtanden hätten.

Es iſt überhaupt zu merken, daſs die Sinne allein ſich nie rechtfertigen können. Denn der Beweis für die Rechtmäſsigkeit und Wahrheit der Vorſtellungen eines Erkenntniſsvermögens muſs jederzeit von der Vernunft geführt werden. Die Sinne ſchauen nach gewiſſen Geſetzen an, ohne ſich um die Gründe der Wahrheit dieſer Anſchauungen zu bekümmern. Die Wahrheit der ſinnlichen Vorſtellungen kann alſo nicht anders, als durch die Vernunft gerechtfertiget werden. Wir ſind uns aber zweierlei ſinnlicher Anſchauungen bewuſst, innerlicher und äuſserlicher; beide werden auf Objekte bezogen; die erſtern auf Veränderungen und Gemüthszuſtände in uns, die blos in der Zeit ſind; die andern auf Dinge auſser uns, die nicht blos in der Zeit, ſondern auch im Raume ſind. Man geſteht zu, daſs die Objekte in uns nichts als bloſse Vorſtellungen ſind; daſs aber die Objekte im Raume etwas von den im Bewuſstſeyn vorhandenen Vorſtellungen Verſchiedenes ſind, und daſs ihnen ein beharrliches Daſeyn zum Grunde liegen müſſe, beweiſe ich daraus, weil ſonſt die innern Vorſtellungen ſelbſt unmöglich ſeyn würden. Ich bin mir nemlich gewiſſer Vorſtellungen in der Zeit bewuſst; dieſe Vorſtellungen ſind auch nach Hume's *) und aller Skeptiker Geſtändniſs, unbezweifelt gewiſs und

*) S. 143. 419.

und wirklich, und ich nehme also die Zeit durch diesen Wechsel der Vorstellungen wahr. Nun ist aber die Wahrnehmung der Zeit nicht anders möglich, als wenn sie etwas Beharrliches oder Kontinuirliches erfüllt, ein von Kant *) erwiesener, und von Hume so gut als zugestandener Satz **); folglich ist das Beharrliche eben so gewiss wirklich, als ich mit meinen Vorstellungen. Dieses Beharrliche sind aber nicht die Vorstellungen in uns, weder äussere noch innere, denn diese wechseln, auch nicht das Vorstellende, oder das Ich, denn dieses ist, auch nach Hume, erst durch die Vorstellungen bestimmt, und selbst nichts, als eine Vorstellung; folglich muss dasjenige, was die Zeit kontinuirlich erfüllt, etwas von mir und dem, was in meinem Bewusstseyn ist, Verschiedenes, d. h. ein äusseres wirkliches Ding seyn, und ich bin mir eben so unmittelbar des Beharrlichen oder der Dinge ausser mir bewusst, als ich mir meiner Vorstellungen bewusst bin. Denn das Bewusstseyn in der Zeit ist mit dem Bewusstseyn der Möglichkeit der Wahrnehmung der Zeit nothwendig verbunden, und mein Bewusstseyn kann in der Zeit gar nicht anders durch Vorstellungen bestimmt werden, als durch das Beharrliche ausser

*) Den Beweis davon s. in Kants Kritik der reinen Vernunft. neue Ausg. S. 224.

**) S. 82 u. f. wo bewiesen wird, dass Zeit in einer steten Veränderung bestehe; welche aber ohne ein kontinuirliches Daseyn unmöglich ist.

ſser mir, d. h. durch Subſtanzen im Raume, oder durch eine äuſsere Sinnenwelt. Die Sinnenwelt iſt alſo eben ſo gewiſs wirklich, als ich ſelbſt und meine Vorſtellungen, weil ich ohne dieſelbe nicht einmal Vorſtellungen, weder innere noch äuſſere haben könnte. Es iſt alſo ſo wenig wahr, daſs ein äuſserer Sinn etwas Eingebildetes ſey, daſs vielmehr die Einbildung äuſserer Gegenſtände, ohne wirkliche äuſsere Gegenſtände gar nicht einmal möglich wäre.

Hierdurch iſt die von unſern Vorſtellungen verſchiedene und kontinuirliche Exiſtenz der äuſsern Gegenſtände erwieſen, und wir haben uns zu dieſem Beweiſe keiner willkührlichen, ſondern nur zweier, von Hume ſelbſt zugeſtandenen Grundſätze bedient, wovon der eine iſt: Wir ſind von der Wirklichkeit unſerer Vorſtellungen gewiſs; und der andere: Was mit unſern Vorſtellungen nach dem Satze des Widerſpruchs verbunden iſt, oder dasjenige, ohne welches die Möglichkeit der Vorſtellungen gar nicht gedacht werden kann, iſt eben ſo gewiſs *). Der Fehler, welcher

*) S. 143. 419. 146. Beide Sätze geben alle Skeptiker zu, ſo bald ſie anfangen zu raiſonniren; nur am Ende, nachdem das Reſultat ihrer Unterſuchungen dahin ausgefallen iſt, daſs man gar nicht urtheilen könne, müſſen auch ſelbſt jene Principien wankend werden.

cher Humen nothwendig irre führen muſste, war, daſs er eine Antwort von den Sinnen verlangte, die ihm blos die Vernunft geben konnte. Beharrliche und verſchiedene Exiſtenz, ſind Begriffe, welche blos der Verſtand denken kann, und wozu, ganz vergeblich, ihnen entſprechende Impreſſionen aufgeſucht werden. Wer von der Vorausſetzung ausgeht, daſs alle Begriffe nur Bilder und Kopien gewiſſer Empfindungen oder Impreſſionen ſind, muſs nothwendig nichts, als Widerſprüche und Ungereimtheiten in ihnen antreffen. Sobald alle Vorſtellungen blos durch die Empfindung entſpringen, ſo iſt es freilich unbegreiflich, wie man ſich Objekte als wirklich vorſtellen könne, wenn ſie nicht ſelbſt Empfindungen ſind, und wie etwas von der Empfindung Verſchiedenes vorgeſtellt werden könne. Hier entdeckt ſich alſo der Skepticiſmus ebenfalls als eine nothwendige Folge des Humiſchen oberſten Princips. Läſst man aber dieſe ungegründete Vorausſetzung fahren, und bedenkt, daſs der Verſtand an und für ſich eine Quelle objektiver Vorſtellungen ſey, ſo ſind jene Schwierigkeiten auf einmal gehoben. Dieſes letztere aber muſs ebenfalls ſo lange unbegreiflich ſcheinen, als man noch annimmt, man könne mit unſerm Erkenntniſsvermögen Dinge erkennen, ſo wie ſie an und für ſich ſelbſt unabgeſehen auf unſer Erkenntniſsvermögen ſind. Denn wie kann unſer Verſtand von dieſen Gegenſtänden objektive Prädikate ohne Belehrung der Anſchauung wiſſen? Räumt man hingegen ein,

ein, daſs die Dinge an ſich in einem gewiſſen Kauſſalverhältniſſe mit unſerm Erkenntniſsvermögen ſtehen, und daſs ſie nur in ſofern unſre Objekte heiſsen können, als ſie den Inhalt unſrer Vorſtellungen beſtimmen, daſs ſie alſo für uns ein Inbegriff von Phänomenen ſind, ſo müſſen auch alle die Prädikate objektive von ihnen gelten, welche die Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſs aus der Natur der Sinne und des Verſtandes fodert. Unſre äuſsern Gegenſtände haben alſo eine kontinuirliche und von uns verſchiedene Exiſtenz, nicht, weil dieſes unſre Sinne unmittelbar wahrnehmen, (denn dieſes iſt unmöglich) ſondern weil nicht nur die äuſsere, ſondern auch die innere Erfahrung, und ſogar alles Vorſtellen unmöglich wäre, und weil der Verſtand einſieht, daſs nicht blos dasjenige wirklich iſt, was unmittelbar den Sinnen gegenwärtig iſt, ſondern auch dasjenige, was mit demſelben nach Verſtandesgeſetzen nothwendig zuſammenhängt.

Das einzige, was hiergegen einzuwenden wäre, iſt, daſs man ſagen könnte, daſs doch viele Menſchen die kontinuirliche und verſchiedene Exiſtenz glauben, ohne ſich dieſer Gründe bewuſst zu ſeyn, und es wäre alſo die Frage doch nicht aufgelöſst, woher der ſo gemeine Glaube an die beharrliche und verſchiedene Wirklichkeit der Dinge komme. Hierauf antworte ich 1) daſs es eine ſehr gemeine Erſcheinung iſt, daſs Wirkungen in dem Menſchen hervorgebracht werden, deren Urſachen er oft ſpät, und oft gar nicht erkennen lernt, und daſs dieſe

ver-

verfteckten Urfachen eben fo oft in dem Verftande und der Vernunft, als in der Einbildungskraft, den Sinnen und dem Körper liegen. Wir find in dem Befitze von fehr vielen Begriffen, über deren Deduktion der gemeine Mann gar nicht, und felbft nur fehr wenige Gelehrte nachdenken, und welche die Menfchen, fich felbft überlaffen, erfinden. Man darf nur an die Sprache felbft und ihre mannigfaltigen Beugungen denken. Diejenigen Begriffe aber, ohne welche der Verftand Gegenftände der Erfahrung gar nicht denken kann, mufs er inftinktmäfsig zu allererft erfinden, und fie müffen ihm nur alsdann verdächtig werden, wenn er fie durch die Sinne rechtfertigen will, oder überhaupt ihre Deduktion verfucht und fie nicht finden kann. Dafür bleiben fie aber, fo lange er denkt, immer im Gebrauch, ob fie gleich nicht in der Abfonderung erwogen werden. 2) Thiere haben gar keine Verftandesbegriffe, wiffen alfo auch nichts von der kontinuirlichen und abgefonderten Exiftenz, als nur fo weit fie ihre Sinne und Einbildungskraft davon belehrt, fo wie es Hume erklärt. Da wir durch den Verftand einfehen, dafs die finnlichen Gegenftände auch wirklich fo find, dafs fich Sinne und Einbildungskraft an ihnen wirkfam beweifen können; fo ift es zugleich begreiflich, wie die thierifche Erkenntnifs möglich ift. Denn wenn im Raume nichts Beharrliches wäre, fo würde auch bei den Thieren weder Sinn noch Einbildungskraft fich wirkfam beweifen können. 3) Sobald der Menfch anfängt zu erkennen, fo beweifen

fich

ſich zugleich alle ſeine Erkenntniſskräfte in einem gewiſſen Grade wirkſam. Da es nun die Natur der Erkenntniſskräfte erfodert, daſs ſie alle Prädikate den Objekten zuſchreiben, ſo iſt es nicht zu verwundern, daſs auch alle Verſtandesbegriffe als in den Objekten enthalten vorgeſtellt werden. Die Natur des wirkenden Verſtandes beſteht aber darinne, daſs er die Gründe der Vorſtellungen denkt, und daſs er die Objekte verknüpft. Daher muſs er nothwendig immer diejenigen Prädikate zum Voraus ſetzen, ohne welche er ſich gar nicht wirkſam beweiſen könnte, und ſie müſſen ihm bei ſeinem Denken allenthalben aufſtoſsen. Da dieſe Begriffe nothwendig ſind, ſo wird es ihnen auch im Gebrauche nichts ſchaden, ob er ihren Urſprung den Sinnen oder der Einbildungskraft oder dem Verſtande zuſchreibt, und er wird nur irre werden, wenn er ihren Urſprung gründlich unterſuchen will. Denn da er gewohnt iſt, alle Materie durch die Sinne zu empfangen, und dieſe Begriffe zwar objektiv ſind, aber doch nicht von den Sinnen abgeleitet werden können, ſo wird er ſich genöthiget ſehen, ſie für Einbildungen zu erklären, bis ihn endlich ein guter Genius auf den Gedanken bringt, daſs jene Begriffe wirklich im Verſtande, als ſeine nothwendigen Geſetze gegründet ſind, und daſs ſie wegen der Relation der Objekte auf das Erkenntniſsvermögen ihre Realität, unabhängig von den Sinnen behaupten.

Ietzt muſs ich mich noch über die Eigenſchaften der Körper und deren Eintheilung in urſprüng-

liche und abgeleitete Eigenschaften erklären. Die letztere Eintheilung hat insbesondere seit Locke's Zeiten die Philosophen oft in Verwirrung gesetzt, und dem Idealismus und Skepticismus einen grossen Vorschub gethan, wie auch aus der Humischen Abhandlung deutlich abzunehmen ist. Nach unsrer Theorie sind alle Eigenschaften, welche uns Sinne und Verstand von den Körpern entdecken, objektive Eigenschaften derselben, und es ist keine einzige derselben von dem Erkenntnissvermögen allein abhängig. Denn wir rühmen uns nicht die Gegenstände an und für sich ohne in Beziehung auf uns zu erkennen, sondern nur nach dem, was sie für uns seyn können. In so fern daher 1) das Erkenntnissvermögen in verschiedenen Subjekten gleichen Gesetzen unterworfen ist, und 2) die sinnlichen Organe in gleichem Verhältnisse und Zustande sind, müssen die Objekte immer gleiche Vorstellungen verursachen; und wenn wir sagen, die Prädikate kommen den Objekten zu, so soll und kann dieses keine andere Bedeutung haben, als: Wenn die Objekte mit einem Erkenntnissvermögen unsrer Art in gleiche Verbindung gesetzt werden, so erzeugen sie von sich auch gleiche Vorstellungen. Wollte man von allen besondern und allgemeinen Beschaffenheiten unsres Erkenntnissvermögens abstrahiren, so würden wir gar nicht wissen, was die Dinge an sich wären; was sie aber seyn müssen, so bald ein Erkenntnissvermögen unsrer Art gesetzt wird, können wir theils aus unsern Erfahrungen,

theils aus Einſicht a priori allerdings mit Gewiſsheit wiſſen. Der Unterſchied zwiſchen Grundeigenſchaften und abgeleiteten Beſchaffenheiten iſt daher nichtig, ſobald er das Objektive ſelbſt betreffen ſoll. Farben, Gerüche und Geſchmack ſind eben ſo reale und urſprüngliche Beziehungen der Gegenſtände, als Undurchdringlichkeit, Solidität, Theilbarkeit, Ausdehnung u. ſ. w. Der Unterſchied beruhet blos auf den verſchiedenen Arten der Erkenntniſskräfte, wodurch dieſe objektiven Merkmale vorgeſtellt werden. So iſt das einzige entſcheidende Merkmal eines äuſsern Sinnes, daſs er die Empfindung unmittelbar auf ein von ſeinem ſubjektiven Zuſtande verſchiedenes Objekt bezieht. Denn ein Sinn iſt ein Erkenntniſs- nicht blos ein Empfindungsvermögen. Nun iſt zwar in einigen Sinnen, wie im Geſchmacke und im Geruche, weit mehr Empfindung als Erkenntniſs, aber niemand legt auch die Empfindung ſelbſt dem Objekte bei, ſondern man ſtellt ſich durch die Empfindung nur eine äuſsere Urſache derſelben vor, und bezieht alſo die Empfindung auf ein Objekt, als Urſache derſelben; und ſo wie es jedesmal erlaubt iſt, eine ihren innern Prädikaten nach unbekannte Urſache mit dem Namen ihrer Wirkung zu bezeichnen; ſo muſs es uns auch verſtattet ſeyn, die unbekannten Gegenſtände mit dem Namen der Wirkung zu belegen, welche ſie jederzeit in den Sinnen hervorbringen. Wenn wir daher ſagen: die Roſe riecht, der Apfel ſchmeckt, ſo wollen wir nichts anders ſa

gen, als: Es iſt in dieſen Gegenſtänden ein objektiver Grund der Empfindung des Geruchs und des Geſchmacks enthalten, oder eine Eigenſchaft, die wenn ſie auf den Geruch und Geſchmack wirkt, jederzeit eine gewiſſe beſtimmte Empfindung hervorbringt. Dieſe Eigenſchaft iſt alſo nicht minder objektiv als das Harte und Weiche, obgleich die erſtere blos durch ihre Wirkungen im Subjekte bezeichnet wird, da hingegen von den letztern auch Wirkungen in den Objekten ſelbſt (nicht blos in der Empfindung) wahrgenommen werden. Ich fühle eine elfenbeinerne Kugel an, und erhalte dadurch einen Druck, den ich als eine Wirkung der Kugel anſehe; zu gleicher Zeit aber bemerke ich auch, daſs weder meine Hand noch ein andrer Körper den Raum einnehmen kann, welchen die Kugel erfüllt. Ich finde, daſs die Empfindung des Drucks jederzeit erfolgt, wenn ich mich beſtrebe, daſs die Kugel einen Raum einnehmen ſoll, den ich mit meinem Körper erfülle, oder umgekehrt, wenn ein Theil meines Körpers ſich beſtrebt den Raum der Kugel einzunehmen. Ich finde alſo, daſs eine und ebendieſelbige Eigenſchaft verſchiedene Wirkungen äuſſert, je nachdem ſie entweder mit einem Empfindungsvermögen oder mit einem Körper in Verhältniſs geſetzt wird. Man ſagt daher, daſs man die Solidität oder die Undurchdringlichkeit empfinde, man empfindet aber nur die Wirkungen dieſer Eigenſchaften, welche an und für ſich durch ganz andre Erfahrungen erkannt werden. Das Reſultat iſt

alſo:

alſo: Unſre Sinne nehmen eine doppelte Beziehung der Objekte wahr, einmal eine Wirkung derſelben auf das Empfindungsvermögen, wie Gerüche, Geſchmacksarten, und alle Empfindungen, die durch das Betaſten oder der Einwirkung der Objekte auf das Gefühl entſtehen; und dann, ihre Beziehungen untereinander im Raume, und in der Zeit, wie ihre Bewegung, Undurchdringlichkeit, beſtimmte Figur, Härte, Weiche u. ſ. w. Dieſe Vorſtellungen beziehen wir lediglich auf das Reale im Raume, welches offenbar eine Wirkung iſt, die von der, welche die Objekte auf unſer Empfindungsvermögen haben, ganz unterſchieden werden muſs. Man nennt gemeiniglich blos die anerkannten Beziehungen im Raume und in der Zeit objektive reale und urſprüngliche Eigenſchaften der Objekte; allein da ſie ebenfalls nur Wirkungen eines uns ganz unbekannten Dinges ſind, ſo ſind ſie eben ſo wenig urſprünglich als jene, wenn urſprünglich ſo viel heiſsen ſoll als eine Eigenſchaft, die den Dingen an und für ſich ſelbſt, ohne in Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen zukömmt. Sollen aber jene Eigenſchaften deswegen urſprünglich heiſsen, weil ſie nicht in unſerm Selbſt gegründet ſind, ſo müſſen beide Arten der Wirkungen dieſen Namen mit gleichem Rechte verdienen. Wenn ein Ding als beſtimmt gedacht wird, ſo werden auch jedesmal alle ſeine möglichen Beziehungen als nothwendig mit gedacht, obgleich viele dieſer Beziehungen nicht immer ſtatt finden; wenn die Gegenſtände nicht da ſind, wel-

che

che ihre Korrelata ausmachen müſsten. So iſt es z. E. nothwendig, daſs, wenn einmal das Feuer geſetzt wird, das Wachs ſchmelze, welches mit ihm in Verbindung gebracht wird, und wenn das Feuer bleibt, ſo wird jederzeit dieſe Wirkung auf das Wachs erfolgen, ſobald es mit demſelben in Verbindung gebracht wird. Gerade ſo iſt es auch mit einer Sinnenwelt. Hier iſt ein Etwas da, ein Ding an ſich, welches wir Menſchen nicht kennen. Dieſes mag den Grund von unendlich vielen mir unbekannten Wirkungen enthalten. Unter andern aber hat es eine, welche mir genau bekannt iſt, und wodurch es mir allein bekannt wird. Sobald nemlich ein Erkenntniſsvermögen meiner Art geſetzt iſt, ſo bringt es in demſelben die Vorſtellung einer Sinnenwelt hervor. Es macht, daſs wir uns einen erfüllten Raum und vielerlei Kräfte in demſelben vorſtellen müſſen, und erzeugt zugleicher Zeit auch macherlei ſubjektive Empfindungen in uns. Da die Urſachen immer fortdauren, ſo bleiben natürlicherweiſe auch die Wirkungen, wenn ſie gleich nicht vorgeſtellt werden, und ſobald ein Vorſtellungsvermögen unſrer Art mit den Wirkungen wieder in Verbindung gebracht wird, ſo muſs die Reihe der Vorſtellungen wieder erfolgen, wovon das Unbekannte den Grund enthält und ſobald ich eine verfloſſene Zeit denke, muſs ich die Wirkungen des Beharrlichen in ihr denken. Wir erkennen alſo vermittelſt unſrer Sinne wirkliche von den Veränderungen in uns verſchiedene Objekte, jedoch

nur

nur folche, die im Raume angefchauet werden können, und jemehr wir Relationen im Raume und in der Zeit entdecken, defto mehr objektive Erkenntnifs erwerben wir uns. So gewährt uns anfänglich Schall und Ton blofse Empfindung. Nachdem man aber bemerkt hat, dafs die Verfchiedenheit der Empfindung von den verfchiedenen Erfchütterungen der Luft abhängt, fo rühmt man fich auch einer Erkenntnifs der Töne. Mit der Theorie der Farben ift es nicht anders; und wenn man ein Gefetz entdecken könnte, nach welchem fich die Theilchen auflöfen, oder im Raume nähern oder entfernen müfsten, um Geruch oder Gefchmack zu verurfachen; fo könnte man hoffen, dafs auch Geruch und Gefchmack mehr objektive Erkenntnifs verfchaffen würden, da fie uns jetzt blos auf äuffere Objekte überhaupt hinweifen, ohne irgend ein beftimmtes Verhältnifs im Raume zu entdecken.

Wir haben alfo keinen Grund auf unfre äufsern Sinne ein Mistrauen zu fetzen, wenn wir diefes nur darauf gründen, dafs fie uns mit objektiven Prädikaten täufchen, die fie uns nicht geben können. Denn jene Erkenntniffe, welche wir den Sinnen zufchreiben, find nicht finnliche, fondern intellektuelle Erkenntniffe. Was die Sinne liefern, geben fie treu und ehrlich, aber wenn wir Urtheile, und Gründe der Möglichkeit ihrer Wirkungen durch fie erkennen wollen, fo müffen fie uns freilich irre führen. So kann der innere Sinn uns nie mit etwas andern, als den Modifika.

fikationen des Ichs bekannt machen; das Ich selbst aber, oder dasjenige, was allen Vorstellungen zum Grunde liegt, den letzten Grund der Möglichkeit der Vorstellungen in uns, können wir nie mit dem Sinne anschauen. Daher kann der innere Sinn weder dem Begriffe der Seele noch der Identität einen Inhalt verschaffen, und wenn diese Begriffe gerechtfertiget werden können, so kann es nur allein durch Vernunft geschehen.

Kein Begriff hat den Philosophen von jeher mehr zu schaffen gemacht, als der unsres Selbst, oder der persönlichen Identität. Humen selbst scheint keiner widersprechender und anstösiger zu seyn, als dieser: „Wenn ich„ sagt er selbst in den Berichtigungen des ersten Bandes, „das ansehe, „was ich über die persönliche Identität „geschrieben habe, so finde ich mich in ein schreck- „liches Labyrinth verwickelt; und dennoch, ich „muss es bekennen, sehe ich keine Möglichkeit, „wie ich meine vorigen Meinungen verbessern, oder „ihnen mehr Festigkeit und Konsistenz geben soll. „Wenn dieses kein guter allgemeiner Grund „für den Skepticismus ist, so ist er wenigstens hin- „reichend für mich (wenn mich auch nicht sonst „schon viele Dinge dazu aufforderten) ein Mis- „trauen gegen alle meine Entscheidungen zu unter- „halten, und bescheiden in denselben zu seyn.“

Es kann nicht überflüssig seyn, seine Gründe und Gegengründe, so wie er sie dort zusammendrängt, hier nochmals zu lesen: „Wenn wir von „dem

„dem Selbſt oder von der Subſtanz reden, „ſagt er, ſo müſſen wir doch ſchlechterdings einen „Begriff mit dieſen Ausdrücken verbinden, denn „ſonſt würden ſie ganz unverſtändlich ſeyn. Nun „iſt aber jeder Begriff von einer Impreſſion abgelei„tet; und wir haben keine Impreſſion von dem „Selbſt oder der Subſtanz, als einem einfachen und „individuellen Dinge. Folglich haben wir gar kei„nen Begriff von ihnen in dieſem Sinne.“

„Was verſchieden iſt, läſst ſich auch unterſchei„den; und was ſich unterſcheiden läſst, läſst ſich auch „in Gedanken oder in der Einbildung von einander „trennen. Alle Vorſtellungen ſind unterſchieden. „Sie laſſen ſich alſo von einander abſondern, und „ſind trennbar, und können ohne einigen Wider„ſpruch oder Ungereimtheit als beſonders exiſtirend „gedacht werden, und jedes kann auch insbeſon„dere wirklich ſeyn“.

„Wenn ich dieſen Tiſch und dieſes Kamin vor „mir anſehe, ſo iſt mir nichts gegenwärtig, als ge„wiſſe beſondere Vorſtellungen, welche mit allen „andern Vorſtellungen von gleicher Natur ſind. „Dieſes iſt die Lehre der Philoſophen. Aber dieſer „Tiſch, welcher zugegen iſt, und dieſes Kamin kann „auch beſonders exiſtiren, und exiſtirt wirklich, „unabhängig von meiner Vorſtellung. Dieſes iſt „die Meinung des gemeinen Mannes, und ſie ent„hält keinen Widerſpruch. Folglich iſt auch kein „Widerſpruch da, wenn man dieſelbige Meinung „auf alle Vorſtellungen ausdehnt.“

„Im

„Im Allgemeinen ſcheint folgendes Raiſonne-„ment hinreichend zu ſeyn. Alle Begriffe ſind von „vorhergehenden Vorſtellungen entlehnt. Unſre „Begriffe von Objekten rühren alſo auch aus die-„ſer Quelle her. Folglich kann kein Satz verſtänd-„lich ſeyn, oder auf die Objekte paſſen, welcher „nicht auch auf die Vorſtellungen eben ſo ange-„wandt werden kann. Nun iſt es aber verſtänd-„lich und ohne Widerſpruch, daſs Objekte abge-„ſondert und unabhängig exiſtiren, ohne eine ge-„meinſchaftliche einfache Subſtanz, oder ein „Subjekt, in welchem ſie inhäriren. Dieſer Satz „kann alſo in Anſehung der Vorſtellungen nicht un-„gereimt ſeyn".

„Wenn ich meinen Blick auf mein Selbſt „richte, ſo kann ich dieſes Selbſt nie ohne eini-„ge oder mehrere Vorſtellungen wahrnehmen; auch „kann ich nie etwas anders, als nur Vorſtellungen „wahrnehmen. Es iſt alſo dasjenige, was das Selbſt „ausmacht, etwas, was aus dieſen Vorſtellungen „zuſammengeſetzt iſt".

„Wir können uns ein denkendes Weſen entwe-„der mit vielen oder mit wenigen Vorſtellungen „denken. Man ſetze: ſeine Seele ſey noch unter „der Seele einer Auſter, und nehme an, daſs ſie „nur eine einzige Vorſtellung habe, zum Exempel „Durſt oder Hunger. In dieſer Lage nun betrach-„tet ſie. Könnt ihr wohl hier noch etwas anders, „als dieſe bloſse Vorſtellung entdecken? Habt ihr „noch irgend einen Begriff von dem Selbſt oder

„der

„der Subſtanz? Iſt dieſes nicht, ſo kann kein „Hinzukommen anderer Vorſtellungen euch dieſen „Begriff jemals verſchaffen“.

„Die Vernichtung, welche einige als einen Erfolg nach dem Tode annehmen, und welche dieſes Selbſt gänzlich zerſtört, iſt nichts, als eine „Verlöſchung aller einzelnen Vorſtellungen, von „Liebe und Haſs, Schmerz und Vergnügen, Gedanken und Empfindungen. Dieſe müſſen alſo mit „dem Selbſt einerlei ſeyn; weil das Eine ohne das „Andere ſchlechterdings nicht ſeyn kann“.

„Iſt das Selbſt mit der Subſtanz einerlei? „Wenn dieſes iſt, wie kann dieſe Erage in Anſehung der Subſiſtenz des Selbſt bei einer Veränderung der Subſtanz ſtatt finden? Sind ſie verſchieden, worin beſteht ihr Unterſchied? Was mich „anbetrifft, ich habe weder von dem Einen, noch „von dem Andern einen Begriff, wenn ich mir dieſe Dinge als von den einzelnen Vorſtellungen verſchieden denken ſoll“.

„Die Philoſophen fangen an, ſich mit dem „Grundſatze auszuſöhnen, daſs wir keinen „Begriff von einer äuſsern Subſtanz haben, der von den Begriffen ihrer beſondern Eigenſchaften verſchieden „wäre. Dieſes muſs den Weg zu einem gleichen „Grundſatze in Betreff der Seele bahnen, daſs „wir von derſelben keinen Begriff haben, der von der einzelnen Vorſtellung verſchieden wäre“.

Bis

„Bis hieher scheint meine Sätze eine hinrei„chende Evidenz zu begleiten. Allein da ich nun „auf diese Art alle einzelne Vorstellungen aufgege„ben habe, und zu der Erklärung des vereinigen„den Princips komme *), welches die Vorstellung „zusammenbindet und macht, dass wir ihnen eine „reale Einfachheit und Identität beilegen; so werde „ich inne, dass meine Erklärung sehr mangelhaft „ist, und dass mich blos die anschauende Evidenz „des vorhergehenden Raisonnements hat bewegen „können, sie anzunehmen."

„Wenn Vorstellungen unterschiedene wirkli„che Dinge sind, so machen sie nur durch ihre Ver„knüpfung ein Ganzes aus. Nun können aber Ver„knüpfungen verschiedener wirklicher Dinge von „dem menschlichen Verstande nie entdeckt werden. „Wir fühlen blos eine Verknüpfung, oder eine „Bestimmung des Denkvermögens, von einem Ob„jekte zum andern überzugehen. Hieraus folgt al„so, dass der Verstand die persönliche Identität nur „alsdann antrifft, wenn er an die Folge vergange„ner Vorstellungen, aus denen die Seele zusammen„gesetzt ist, denkt, und fühlt, wie die Begriffe „derselben unter einander verknüpft sind, und sich „nach einer natürlichen Ordnung wechselsweise er„zeugen. So ausserordentlich diese Behauptung „auch scheinen mag, so darf sie uns doch nicht be„fremden. Die mehresten Weltweisen scheinen ge-

neigt

*) S. 503. u. s. w.

„neigt zu glauben, daſs die perſönliche Identität „aus dem Bewuſstſeyn entſpringe; und Bewuſstſeyn „iſt nichts als ein durch Reflexion erzeugter Ge- „danke, oder eine Vorſtellung. Die gegenwärtige „Philoſophie hat alſo in ſo weit ein ziemlich befrie- „digendes Anſehen. Aber alle meine Hoffnungen „verſchwinden, wenn ich nun die Principien er- „klären ſoll, welche unſre ſucceſſiven Vorſtellungen „in unſerm Bewuſstſeyn vereinigen. Da kann ich „keine Theorie entdecken, welche mich nur einiger- „maſsen über dieſen Punkt befriedigen könnte.“

„Um alles kurz zu ſagen, ſo giebt es zwei „Principien, die ich ſchlechterdings nicht mit ein- „ander vereinigen kann; und dennoch iſt es nicht „in meiner Gewalt, auf eins von beiden Verzicht zu „thun, nemlich daſs alle unſre verſchiede- „nen Vorſtellungen verſchiedene wirk- „liche Dinge ſind, und daſs die Seele „keine reale Verknüpfung zwiſchen „verſchiedenen wirklichen Dingen „wahrnehmen kann. Wären unſre Vorſtel- „lungen in einem einfachen und individuellen Et- „was wirklich, oder nähmen wir eine reale Ver- „knüpfung unter ihnen wahr, ſo wäre keine „Schwierigkeit da. Was mich anbetrifft, ſo muſs „ich das Privilegium eines Skeptikers benutzen und „bekennen, daſs dieſe Schwierigkeit für meinen Ver- „ſtand unauflöſslich ſey. Ich will mir indeſſen nicht „anmaſsen, ſie für abſolut unauflöſslich zu erklä- „ren. Andere oder vielleicht auch ich ſelbſt, bei

rei-

„reiferm Nachdenken, mögen immer eine Hypothe-„fe ausfindig machen, welche diefe Widerfprüche „vereiniget.„

Wenn ich diefe Schwierigkeiten, welche Humen fo unüberwindlich fchienen, überdenke, fo finde ich, dafs fie wiederum alle an dem Hauptprincip feines Syftems hangen, dafs fich nemlich zu jedem Begriffe eine Impreffion in den Sinnen finden müffe. Sucht man für den Begriff der Identität einen finnlichen Eindruck, der diefem Begriffe entfpricht, und will man die Realität deffelben darauf bauen; fo ift es richtig, dafs nicht nur die Identität der äufsern Dinge, fondern auch das Selbft eine blofse Schimäre ift. Allein wir haben oben hinlänglich bewiefen, dafs der Begriff der Subftanz in Anfehung der Materie in den äufsern Sinnen gar keinen beftimmten Gegenftand habe, fondern dafs er ein blofser objektiver Verftandesbegriff fey, der die einzig mögliche objektive Form ausdrückt, unter welcher allein Gegenftände von unfern äufsern Sinnen wahrgenommen werden können, deren Gegenftand alfo deshalb für wirklich zu halten ift, weil er zur Möglichkeit der fucceffiven Wahrnehmungen gehört.

Mit der Identität des Gegenftandes des innern Sinnes ift es ein ähnlicher, obgleich nicht ganz gleicher Fall. Der innere Sinn macht uns nur mit Vorftellungen bekannt, die jederzeit wechfeln; wenn man nun mit demfelben das bleibende Ich, das Selbft, oder die Subftanz fuchen will, fo wird man die-

dieſelbe niemals finden können, und, endlich, wenn man dabei beharret, daſs der Sinn dieſem Begriffe Inhalt verſchaffen müſſe, auf den Gedanken gerathen, daſs er überall eine Schimäre ſey. Die verfehlte Hoffnung erzeugt hier Verzweiflung, und die Verzweiflung gebiehrt jederzeit im Entſchluſſe und im Urtheile Uebereilung. Wir, die wir dieſe Hoffnung gar nicht ernährt haben, durch den innern Sinn das Selbſt zu entdecken, können auch nicht unwillig auf ihn werden. Er kann uns ſeiner Natur nach mit nichts als wechſelnden Vorſtellungen bekannt machen, und da ihn auch die ausſchweifendſten Skeptiker in dieſer Funktion unangetaſtet laſſen, ſo haben wir keine Urſache, ein Miſstrauen auf ihn zu ſetzen. Was aber den Begriff der Identität des Selbſt oder unſrer eignen Subſtanz anbetrifft, ſo iſt dieſes ein Begriff, von dem den Sinnen ſchlechterdings ganz und gar nichts gehört, ſondern der ein reines Produkt des Verſtandes iſt. Aus dieſem müſſen wir alſo allein erkennen, was es mit dem Begriffe unſres Selbſt für eine Bewandniſs habe. Hier finden wir nun, das es ein nothwendiges Geſetz unſres Verſtandes ſey, daſs er alle Prädikate in irgend einem Etwas, das als der Grund der Möglichkeit der nebeneinanderſeyenden und wechſelnden Beſtimmungen gedacht wird, denken muſs. Dieſes Etwas heiſst Subſtanz, und der Verſtand kann alſo, ohne ein ſolches verknüpfendes Ding vorauszuſetzen, das alle Prädikate in Einem vereiniget, ſchlechterdings kein Objekt denken. Nun iſt der

Ver-

Verſtand eine **erkennende** Kraft, d. h. eine ſolche, welche alle ihre Vorſtellungen auf Objekte, die von ihren eignen Vorſtellungen verſchieden ſind, bezieht. Er kann aber dieſe Objekte nicht denken, wenn ſie nicht ſo eingerichtet ſind, daſs er ſie nach ſeinen Geſetzen denken kann. Dieſes aber iſt unmöglich, wenn nicht ſelbſt ein verknüpfendes Etwas in ihnen wirklich iſt. Wenn nun dem Verſtande wirklich Objekte zur Verknüpfung gegeben werden, ſo ſetzt er jene Verknüpfung, als die abſolute Bedingung aller für ihn möglichen Gegenſtände zum voraus. Denn was wirklich iſt, davon muſs auch der Grund ſeiner Möglichkeit wirklich ſeyn. Nun iſt der Grund der Möglichkeit der Verſtandesobjekte das verknüpfende Principium, oder die Subſtanz, folglich iſt dieſe ſo gewiſs wirklich, als die gegebenen Objekte ſelbſt. Nun ſind unſerm Verſtande wirklich zweierlei Objekte zur Verknüpfung gegeben, einmal Anſchauungen im Raume oder äuſsere Objekte vermittelſt des äuſseren Sinnes, und dann Anſchauungen in der bloſsen Zeit, oder der Wechſel der innerlichen Vorſtellungen. In Anſehung der erſtern können wir das Verbindende oder die Subſtanz durch ein reales Prädikat, das als der Grund der Möglichkeit alles Daſeyns in der Zeit gedacht werden muſs, wirklich beſtimmen, indem das beharrliche Daſeyn im Raume ein ſicheres und entſcheidendes Merkmal der äuſsern Subſtanz iſt, als welches eben dasjenige iſt, ohne welche ſchlechterdings gar keine Wahrnehmung, weder eine innere noch

noch äuſsere als möglich gedacht werden kann, und der Begriff hat alſo unabhängig von den Sinnen Realität und ſeinen wirklichen Gegenſtand. Aber bei den Gegenſtänden des innern Sinnes iſt gar kein materiales Prädikat von dem ausfindig zu machen, was die Vorſtellungen bindet, und ſie im Bewuſstſeyn verknüpft. Im Raume kann es nichts ſeyn, denn ſonſt müſsten ſeine Beſtimmungen mit den äuſsern Sinnen können wahrgenommen werden, welches abſurd iſt, da eine Vorſtellung blos in der Zeit iſt. Da indeſſen die Vorſtellungen dennoch durch den innern Sinn gegeben werden, ſo muſs ſie der Verſtand nach ſeiner Natur nothwendig uns verknüpft denken, ob er gleich die Art und Weiſe dieſer Verknüpfung, oder das Ding, welches verknüpft, für ſich allein ohne Hülfe eines Anſchauungsvermögens ſchlechterdings nicht erkennen kann. Nun entdeckt unſer innerer Sinn nichts als Wechſel, und nichts Beharrliches, das einer Empfindung entſpräche. Er kömmt alſo dem Verſtande nicht einmal ſo zu Hülfe, wie der äuſsere Sinn in Anſehung ſeiner Objekte. Die Idee des Verſtandes von dem verknüpfenden Princip der innern Vorſtellung bleibt daher zwar nothwendig, aber leer. Er muſs vermöge ſeiner Natur ein Etwas denken, welches der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn iſt, und dieſes iſt das Selbſt. Was dieſes an und für ſich ſey, kann die Vernunft durch ihre bloſse Idee nicht beſtimmen. Um ihr Objekt ſeinen

realen Prädikaten und seinem Inhalte nach zu erkennen, müsste es ihm durch Anschauung gegeben werden. Aber so viel kann die Vernunft doch erkennen, dass dieses Etwas eben so gewiss wirklich sey, als die wechselnden Vorstellungen selbst, weil sie erkennt, dass diese ohne jenes Etwas unmöglich wären. Ob übrigens dieses Etwas, oder dieses Selbst in der Anschauung, wenn es gegeben würde, einfach, identisch u. s. w. sey, können wir ohne Erfahrung, (die hier unmöglich ist) nicht wissen. Die Vorstellung von diesem Etwas oder der Vernunftbegriff davon, ist wol einfach, identisch u. s. w., aber ob auch sein Objekt diese Beschaffenheiten an sich habe, ist eine, für uns, unauflösliche Aufgabe.*) Denn die Merkmale eines allgemeinen Begriffs, die in ihm angetroffen werden, sind wol in seinem Gegenstande enthalten, aber nicht dessen Beschaffenheiten, so fern er eine Vorstellung ist. Die Vorstellung des Ichs kann daher immer einfach u. s. w. seyn, aber aus diesen Eigenschaften der Vorstellung läfst sich nie auf die Eigenschaften des Objekts schliessen. Die Idee des Selbst ist also wirklich gegründet, aber nicht in den Sinnen, wo sie Hume suchte, sondern in der Vernunft, und so gewiss also diese ist, so gewiss ist auch das, worauf dieser Begriff hinweiset. In dem Begriffe des Selbst steckt aber nicht, dass das ihm Entsprechende, oder die

Seele

*) Das übrige Hierhergehörige kann man in meiner Metaphysik nachlesen.

Seele etwas Beharrliches, Identiſches, Einfaches u. ſ. w. ſey. Dieſes ſind von der bloſsen Vorſtellung entlehnte, und in Anſehung des Objekts erdichtete Merkmale, die auf einer bloſsen Illuſion beruhen. Wir können es blos als den letzten und abſoluten Grund überhaupt denken, daſs Vorſtellungen in uns ſeyn können. Jede Beſtimmung des Wie? iſt eine Berückung der Phantaſie, die eine Zeitlang angenehm und tröſtlich ſeyn kann, aber bei jeder ſcharfen Unterſuchung wieder in das Schattenreich zurück muſs.

Nun wird ſich das Humiſche Raiſonnement vollkommen richten laſſen. Denn

1. iſt es begreiflich, wie Hume keine Impreſſion für das Selbſt finden könnte, weil dieſer Begriff gar keinen ſinnlichen Gegenſtand hat.

2. Sieht man, daſs Hume's Schluſs falſch iſt, nachdem er dieſes in eine bloſse kollektive Einheit verwandeln will. Denn der Gegenſtand dieſes Begriffs iſt ſo beſchaffen, daſs er über alle Erfahrung hinausliegt, und alſo gar nicht materialiter beſtimmt werden kann.

3. Daſs Hume ihn für eine bloſse Erdichtung der Phantaſie anſahe, beruhet auf ſeiner falſchen Vorausſetzung, daſs alle Begriffe nur Kopien von Impreſſionen wären, und alſo einen Inhalt haben müſsten, der einer Empfindung entſpräche. Da erwieſen worden iſt, daſs Verſtand und Vernunft eigenthümliche, blos formelle, obgleich nicht min-

der objektive Merkmale bei sich führen, so ist das Grundlose der Behauptung offenbar.

4. Ist es aus dem Vorhergehenden begreiflich, wie Hume die Verknüpfung unauflöslich finden, und wie er sich selbst dabei in mancherlei Widersprüche verwickeln musste, wie er erst es ganz leugnen konnte, dass sie mit den Sinnen empfunden werden könnte, und kurz nachher doch wieder behauptete, dass man sie blos fühle, und gar mit dem Verstande fühle. Wer etwas mit den Sinnen sucht, was nicht für sie ist, muss auf dergleichen Inkonsequenzen stossen. Dieses hätte Humen billig dahin bringen sollen, seinen Grundsatz aufzuopfern.

5. Endlich lässt sich hieraus der vermeinte Widerstreit seiner Principien leichtlich heben. Der letztere Satz enthält nemlich eine gemachte Schwierigkeit, die darauf beruht, dass alles durch die Sinne wahrgenommen werden müsse, und dass alle Verknüpfung nichts sey, wenn sie nicht durch die Sinne empfunden werde. Da aber unser Verstand uns objektive Verknüpfungen a priori entdeckt, so ist die Schwierigkeit gehoben. Denn wenn wir auch die Objekte, welche verknüpfen, nicht wahrnehmen können (denn dieses müsste durch Sinne geschehen) so kann uns unser Verstand dennoch die Verknüpfungen selbst entdecken, indem auf ihnen die Möglichkeit sinnlicher Erfahrungen und der Verstandesvorstellungen überhaupt beruht. Der Verstand lehrt uns also die Verknüpfungen allein,

und

und die Sinne überzeugen uns nur von der Wirklichkeit derſelben, nicht als ob wir ſie durch dieſelben empfänden, ſondern weil wir etwas durch ſie empfinden, welches ohne jene verknüpfenden Principien nicht möglich wäre.

Was nun endlich den Skepticismus in Anſehung des Verſtandes anbetrifft, ſo iſt er dadurch völlig gehoben, daſs ſeine Geſetze nicht, wie Hume meinte, auf der Gewohnheit beruhen, ſondern durch die Einſicht gerechtfertiget werden, daſs Objekte und Verſtand in wechſelſeitiger Beziehung ſtehen, und daſs dieſe Beziehung der Objekte unmöglich wäre, wenn ihnen nicht diejenigen Eigenſchaften wirklich zukämen, welche der Verſtand von ihnen fordert. Denn nur hierdurch wird es begreiflich, wie der Verſtand a priori materiale Prädikate von allen für ihn möglichen Objekten ausſagen kann, und nur hierdurch iſt es möglich, diejenigen Begriffe durch den Verſtand zu rechtfertigen, die ihren Sitz ganz allein in den Sinnen zu haben ſcheinen.

Auf dieſe Art iſt der Grund des Skepticismus ſowol in Anſehung der Sinne als des Verſtandes gehoben. Denn er beſtand darinn, daſs man es für unmöglich hielt, daſs uns Verſtand und Sinne objektive Vorſtellungen verſchaffen könnten. Dieſe Unmöglichkeit findet aber nur unter der Vorausſetzung ſtatt, daſs wir uns die Objekte als Dinge an ſich vorſtellen ſollen. Es iſt hingegen die Möglichkeit einer objektiven Belehrung durch Verſtand und

Sinne

Sinne fogleich begreiflich, wenn man die Objekte blos in Beziehung auf unfre Erkenntnifsart erwägt, denn niemand kann den Unterfchied zwifchen dem Vorftellenden (Subjekte) und dem Vorgeftellten (Objekte) leugnen. Niemand kann ferner leugnen, dafs das Vorgeftellte von etwas beftimmt wird, das von den Vorftellungen in uns verfchieden ift, und wenn alfo dasjenige, welches die Vorftellungen aufser dem Vorftellenden (fo weit wir daffelbe erkennen können) beftimmt, das reale Objekt genannt wird, fo kann Jemand an dem Dafeyn der realen Objekte fo wenig zweifeln, als an dem Dafeyn feiner Vorftellungen. Denn Dafeyn heifst fo viel als wirken. Wir müffen alfo in Beziehung auf uns allen Dingen ein Dafeyn zufchreiben, die auf unfer Bewufstfeyn, fobald es mit ihnen beliebig in Verbindung gefetzt wird, wirken, oder daffelbe zu Vorftellungen beftimmen können. Den Gegenftänden des äufsern Sinnes legen wir daher ein äufseres Dafeyn bei, weil wir durch fie beftimmt werden, unfre Vorftellungen auf ein von dem Subjekte verfchiedenes Ding im Raume zu beziehen; den Gegenftänden des innern Sinnes geben wir ein inneres Dafeyn, weil fie fich fämmtlich auf das Vorftellende felbft, als Veränderungen deffelben beziehen. Wollte Jemand wiffen, was diefe Objekte, welche unfre Vorftellungen beftimmen, an und für fich feyen, ob dasjenige, was dem Vorftellenden zum Grunde liegt, mit dem, was den Körpern zum Grunde liegen mag, an und für fich, ohne in Beziehung auf uns betrachtet

tet, ſeiner innern Natur nach einerlei ſey, ob dieſe Objekte Ideen (wie die Idealiſten wollen) oder einfache Vorſtellkräftc, Monaden (nach Leibnitz) oder ſonſt dergleichen ſeyen? ſo halten wir dieſe Fragen für menſchliche Erkentnißkräfte ganz unbeantwortlich, und wenn die Menſchen hierüber eine Belehrung von ihren Sinnen oder ihrem Verſtande erwarten; ſo wird der Skepticismus in Anſehung beider Erkenntnißvermögen ſehr gerecht ſeyn. Denn alles was ſie hierüber lehren, ſind nichts als Einbildungen. Jede Frage, welche den letzten innern und abſoluten Grund der Erſcheinungen betrift, iſt für uns Menſchen ſchlechterdings unbeantwortlich, daſs aber die äuſsern Gegenſtände beharrlich, und von den Empfindungen in uns verſchieden ſeyn müſſen, lehrt uns der Verſtand mit unbezweifelter Gewiſsheit, indem er einſieht, daſs ſonſt ſelbſt die Empfindungen unmöglich ſeyn würden.

Was nun zuletzt den empiriſchen Skepticismus anbetrifft, ich meine denjenigen, der ſich auf die in der Erfahrung wahrgenommene Unzuverläſſigkeit der Erkenntniſskräfte gründet, und auf die ſubjektiven Einſchränkungen der Sinne und des Verſtandes gebauet iſt; ſo läſst er ſich leicht heben, wenn einmal der transſcendentale Skepticismus, der die allgemeinen und nothwendigen Prädikate der Dinge antaſtet, weggeſchafft iſt. Denn da er nur mit Gründen aus der Erfahrung ſtreiten kann, und daher blos einzelne Sätze angreift, ſo muſs er ebenfalls

falls dergleichen empirifchen Gegengründen Gehör geben. Nun können wir durch Beobachtung die Gefetze ausfindig machen, nach welchen unfre Sinne uns die Objekte richtig vorftellen, und unter welchen Bedingungen unfer Verftand am richtigften fubfumiren, und am beften Regeln machen kann, und wir können von der Wahrheit unfrer Vorftellungen überzeugt feyn, wenn wir fie nach allen Gefetzen, denen unfer Verftand und unfre Sinne, unterworfen find, geprüft haben. Wenn der Rechenmeifter weifs, dafs er in feinen Rechnungen irren kann, wenn er zu fchnell rechnet, oder die Reihen zu lang find; fo weifs er doch Mittel, diefe Irthümer zu verhüten; wenn der Mathematikus überzeugt ift, dafs er feine Figuren nie feinen reinen Anfchauungen in der Einbildung vollkommen adaequat verzeichnen kann; fo irret er nicht; er fucht nur den Irrthum fo klein einzurichten, dafs er keinen Einflufs auf feine Refultate oder auf die Gefchäfte des Lebens hat. Wenn mir bekannt ift, dafs mein Auge für fich allein nicht hinreicht, mich von der wahren Befchaffenheit der Dinge zu unterrichten, wenn ich die Entfernungen kenne, in welchen es mir die Gegenftände richtig darftellt, kurz, wenn mir alle die Illufionen der Sinne und der Einbildungskraft und zugleich die Mittel dagegen bekannt find; fo fehe ich wenigftens für meinen Skepticismus ein Ziel. Er wird fich nemlich immer mehr und mehr vermindern, jemehr ich mir bewufst bin, dafs alle Regeln der Behutfamkeit und

Vor-

Vorſicht bei Erfahrungen angewendet ſind. Es iſt gut und nützlich, alle Unterſuchungen ſkeptiſch anzufangen. Denn dieſe Methode macht, daſs man vorſichtig und behutſam zu Werke geht, und nichts ohne hinreichende Gründe zuläſst. Aber wenn wirkliche Gründe da ſind, ſo kann ſich ein ſkeptiſcher Anfang nicht in einen Skepticismus, ſondern in einen wirklichen Dogmatismus endigen. Das Ende der Vernunftunterſuchungen, ſo weit man dieſes immer hinausſetzen mag, muſs allemal ein Dogmatismus ſeyn. Einen Dogmatismus, der ohne genaue Prüfung aller einzelnen Theile ſchon als vollendet angeſehen wird, welcher auf eingebildeten Gründen beruht, und welchen Intereſſe und Gewohnheit allein befeſtiget hat, einen ſolchen Dogmatismus anzugreifen, und den Schlummer der Vernunft zu unterbrechen, iſt ein groſses Verdienſt, und dieſes Verdienſt muſs Humen im höchſten Grade eingeräumt werden. Daſs er aber ſich ſelbſt bisweilen vergaſs und einen andern Dogmatismus und zwar den Skepticismus als letzten Dogmatismus der Vernunft aufſtellen wollte, und daſs er ſchloſs, weil bisher keine befriedigenden Gründe für allgemeine Sätze und objektive Behauptungen aufgeſtellt waren, daſs deshalb überall keine möglich wären, und daſs er alſo abermals zu früh einen neuen Dogmatismus errichtete, war ein Fehler, der der Philoſophie nur dadurch nützlich werden kann, daſs die menſchliche Vernunft aufgefordert wird, dieſes natürliche Gebäude ein-

zu-

zureissen, und auf seinen Trümmern ein festeres und dauerhafteres zu errichten.

Es wäre übrigens unnütz, hier den empirischen Skepticismus ausführlich zu bestreiten, da die Waffen, wodurch er besiegt werden kann, in allen guten Lehrbüchern der Erfahrungsseelenlehre, und insbesondere der Logik *) anzutreffen sind, und da, wenn jener höhere transcendentale Skepticismus, der von ganz anderer Natur ist, als der letztere, und von welchem eigentlich dieser seine Hauptstärke gewinnt, erst gehoben ist, die Gründe jener berühmten Männer so deutlich und evident sind, dass sich ihnen die Vernunft eines jeden leicht ergeben wird.

Achter Versuch.

Endurtheil über den Humischen Skepticismus in Ansehung der Erfahrungsgegenstände.

Jemehr ich den Streit über den Ursprung der Erkenntniss a priori und a posteriori erwege, desto mehr werde ich überzeugt, dass er auf einer Dunkelheit der zum Grunde liegenden Begriffe beruhe,

*) Wie in Lamberts, Reimarus, Feders, Plattners und mehrern andern vortreflichen logischen und psychologischen Schriften.

ruhe, und da die Entzweiung von ſo wichtigen Folgen in metaphyſiſchen Unterſuchungen iſt, ſo halte ich es für die Pflicht eines jeden, der über dergleichen Gegenſtände denkt und ſchreibt, daſs er ſeinen Scharfſinn anwende, jene Dunkelheiten aufzuhellen. Es iſt meiner Meinung nach ein ſehr unrechter Weg, wenn man die Meinungen anderer Denker dadurch niederzuſchlagen gedenkt, daſs man Widerſprüche in ihren Grundſätzen und Syſtemen aufſucht. Denn gemeiniglich ſind die Widerſprüche blos in dem Kopfe des Prüfers, der die Meinungen anderer mit ſeinen eignen vergleicht, mit denen ſich freilich vieles nicht reimen läſst, ſo wahr es an ſich ſeyn mag. Ich glaube, man würde weit gröſsere Fortſchritte in dem Reiche der Wahrheit gemacht haben, wenn man ſich jederzeit bemüht hätte, das Wahre, welches in jedem Syſteme einer angeſehenen Parthei liegt, zu entdecken und in ſeiner Reinigkeit darzuſtellen. Denn dadurch würde es weit beſſer gelungen ſeyn, die übereilten und irrigen Folgerungen darzuthun, und die Denker ſelbſt auf ihre Schritte aufmerkſam zu machen, als durch die grobe Beſchuldigung der Widerſprüche und der Abſurditäten, die gemeiniglich nur Verachtung und gegenſeitige Erbitterung erzeugen.

Wenn ich nun dieſen Grundſätzen gemäſs darüber nachdenke, was Humen vermocht hat, den Satz: daſs alle Erkenntniſs durch Empfindung entſpringt, zu einem allgemeinen Grundſatze zu erheben; ſo ſcheint mir kein anderer Grund ihn be-

ſtimmt

ſtimmt zu haben, als die **wahre** Bemerkung, daſs alles, was in unſerm Bewuſstſeyn vorgeſtellt werden ſoll, den Sinn afficiren muſs. Hieraus ſchloſs er, daſs alle Begriffe bloſse Kopien ſinnlicher Vorſtellungen oder Impreſſionen wären, und da alle ſinnliche Vorſtellungen nothwendig einzelne Vorſtellungen ſeyn müſſen, daſs auch alle Begriffe im Grunde individuelle, obgleich ſchwache ſinnliche Vorſtellungen ſind, daſs ſie ſich folglich nie über Gegenſtände der Erfahrung hinaus erſtrecken könnten, und daſs diejenigen Vorſtellungen, die nicht ſinnlich zu ſeyn ſcheinen, wie die Begriffe der Nothwendigkeit, Urſache, Kraft, Subſtanz u. ſ. w. doch auch Impreſſionen ſeyn müſſen, weil ſie nach der oberſten Vorausſetzung ſonſt keine andere Quelle haben können, alſo ganz ſinnlos und widerſprechend ſeyn würden.

Der Fehler, welcher bei dieſer Schluſsfolge begangen iſt, rührt nun, wie mich dünkt, daher, daſs über dasjenige, was den Sinn afficirt, gar keine weitere Nachforſchung angeſtellt wird, ſondern daſs **Hume** dieſes als gänzlich unerforſchlich liegen läſst, daſs er ſich einbildete, er habe etwas über den Urſprung der Erkenntniſſe durch ſeinen allgemeinen Satz ſchon ausgemacht, da er doch dadurch blos eine allgemeine unbezweifelte Bedingung ausdrückte, unter welcher etwas vor unſer Bewuſstſeyn gebracht werden kann, das aber ſelbſt wiederum entweder unter ſich ſo ungleichartig ſeyn, oder doch aus ſo ungleichartigen Theilen beſtehen kann,

daſs

daſs dadurch alle Humiſche Folgerungen aufgehoben werden. Es liegt auch darinn wiederum etwas Wahres, das Hume behauptete, es laſſe ſich der Grund von dem, was Impreſſionen in uns verurſacht, nicht weiter entdecken, indem man freilich nie erklären kann, wie es an ſich möglich iſt, daſs eine Sinnenwelt und vorſtellende Weſen wirklich ſind. Aber es war doch möglich, dieſe wahrgenommenen Vorſtellungen zu anatomiren, und aus den ungleichartigen Beſtandtheilen derſelben eine nähere Abkunft derſelben zu beurkunden, und auf dieſem Wege den eigentlichen Urſprung dieſer Vorſtellungen zu entdecken. Denn wir treffen eine Menge ſolcher Vorſtellungen in unſerm Bewuſstſeyn an, deren Inhalt ſchlechterdings nicht durch Empfindung entſprungen ſeyn kann, weil nichts in denſelben angetroffen wird, was irgend einer Empfindung entſpräche, oder nach Humiſcher Art zu reden, weil ſchlechterdings keine Impreſſion für ſie gefunden werden kann. Von dieſer Art ſind alle Begriffe, welche eine allgemeine und nothwendige Verknüpfung ausdrücken, und alle Vorſtellungen überhaupt, welche die bloſse allgemeine Form betreffen. Hier afficirt nun zwar auch die Handlung des Verſtandes, wodurch eine ſolche Vorſtellung gedacht wird, den innern Sinn, als die einzige Bedingung, unter welcher wir uns Vorſtellungen bewuſst werden können; aber dieſe Handlung iſt nicht der Inhalt der Vorſtellung; denn dieſer iſt gar nicht ſo etwas,

wel-

welches den Sinn afficiren kann, sondern drückt eine blosse Art und Weise aus, wie ein Mannigfaltiges geordnet oder verbunden seyn muss, um von uns vorgestellt zu werden, und das Mannigfaltige selbst wird durch die Sinne erwartet. Diesen formellen Begriffen hängt etwas Nothwendiges und Allgemeines an, welches nicht subjektiv ist, sondern schlechterdings auf die Objekte selbst geht, und von der Wahrheit dieser objektiven Allgemeinheit und Nothwendigkeit hängt die ganze Begreiflichkeit der Realität unsrer Erkenntniss ab. Da nun Hume keinen Weg sahe, wie diese objektive Allgemeinheit und Nothwendigkeit gerettet werden könnte, so glaubte er ein Recht zu haben, sie ganz und gar zu leugnen, und sie für eine Täuschung auszugeben. Wir haben die Humischen Foderungen befriediget, indem wir zeigten, dass die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Vorstellungen, weil sie Gesetze unsres eignen Erkenntnissvermögens sind, ohne welche Objekte für dasselbe unmöglich sind, und weil alle Objekte nur in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen gedacht werden können, und unser Vorstellungsvermögen sich nothwendigerweise stets nach seinen eignen Gesetzen wirksam beweisen muss. Lasset uns alle Humische Schwierigkeiten an einigen besondern Fällen darstellen und auflösen.

Die Menschen nehmen vermittelst ihrer Sinne äussere Gegenstände wahr. Unter vielen sinnlichen Prädikaten bemerken sie auch das Aussereinander-

seyn

ſeyn ihrer Theile, oder den Raum, welchen das Ding einnimmt, ein Merkmal, das ſich eben ſo wenig, als die Farbe und andre blos ſinnliche Eigenſchaften durch Begriffe deutlich machen läſst. Nachdem ſie über die verſchiedenen entdeckten Merkmale reflektirt haben, ſo finden ſie, daſs ſie einige derſelben für nothwendig halten, und daſs man ſie von allen Objekten a priori vorausſagen könne. Man kann bald gewahr werden, daſs ſich bei dem Begriffe eines äuſsern Objekts von vielen, ja von allen materialen Eigenſchaften abſtrahiren laſſe, aber daſs mit der Vorſtellung des Raums auch zugleich der Begriff der Möglichkeit eines äuſsern für uns anſchaulichen Objekts verſchwinde. Man hält dieſes nicht etwa für ein bloſses Spiel der Phantaſie, ſondern man ſetzt mit der gröſsten Zuverſichtlichkeit voraus, daſs alle äuſsere Objekte, die uns je vorkommen können, wirklich im Raume ſeyn werden. Nun entſteht die Frage: Woher entſteht die Erkenntniſs von der Allgemeinheit und objektiven Nothwendigkeit dieſer Bedingung. Nach langem vergeblichen Suchen, und nach mancherlei unbefriedigenden Antworten finden wir die Beantwortung darin, daſs es ein nothwendiges Geſetz unſrer Sinnlichkeit ſey, alles Aeuſsere im Raume zu erkennen, und daſs die Begreiflichkeit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieſes Geſetzes ſich darauf gründe, daſs die Gegenſtände in einer gewiſſen Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen ſtehen, und daſs ſie ſich nicht anders als vermittelſt des Raums auf un-

ſern äuſsern Sinn beziehen können. Unſer Sinn kann keine andere Ordnung wahrnehmen, und ſo ferne ſie alſo nicht in dieſer Ordnung erſcheinen können, ſind ſie nicht Objekte für uns. Hieraus iſt alſo begreiflich: 1) warum alle Menſchen wirklich im Raume anſchauen, 2) warum er ſich ihnen allen als eine nothwendige objektive Vorſtellung aufdringt, ſo bald ſie darüber reflektiren, ohneractet ſie ſich der Gründe dieſer Nothwendigkeit nicht bewuſst ſind. 3) Warum keine Spekulation je im Stande geweſen iſt, noch jemals im Stande ſeyn wird, den Glauben an die objektive Realität des Raums in der Sinnenwelt wankend zu machen. Der Glaube wird in den nothwendigſten Fällen von der Natur ſelbſt gewirkt, und es bleibt der entwickelten Vernunft überlaſſen, die Gründe davon aufzuſuchen, und zu machen, daſs er nicht blos natürlich wirke, ſondern auch eingeſehen werde. Den Fehlgriffen, welche hier die Vernunft thut, hat die Natur ſelbſt ihre Macht genommen, ihr bewirkter Glaube bleibt feſt, und dieſe Unerſchütterlichkeit ſoll ein Antrieb für die Vernunft ſeyn, ſo lange zu ſuchen, bis ſie die vollen Gründe davon einſieht, und nach ihren Geſetzen die Uebereinſtimmung deſſelbigen mit der ganzen menſchlichen Natur begreift.

Eben ſo iſt es in Anſehung derer Begriffe, welche ihren Grund in der Natur des Verſtandes haben. Die Menſchen bemerken ſehr leicht, daſs eine gewiſſe Einförmigkeit in der Folge der Begebenheiten iſt. Die Sonne erſcheint und es iſt Tag; ſie

ſinkt

ſinkt ins Meer, und Finſterniſs bedeckt die Erde. Auf die Kälte erfolgt das Gefrieren des Waſſers; auf das Eſſen die Sättigung u. ſ. w. Wo nun ein Verſtand iſt, der wird ſich bei ſo vielen Gelegenheiten bald äuſsern, er wird die Objekte nach ſeinen Geſetzen verbinden; denn die beſtändigen regelmäſsigen Erfolge in der Erfahrung reitzen ihn, ſich wirkſam zu beweiſen. Wären dieſe nicht da, ſo würde unſer Verſtand ewig todt und unwirkſam bleiben müſſen. Anfänglich iſt es blos die Einbildungskraft, welche auf einanderfolgende Erſcheinungen wieder in derſelbigen Ordnung reproducirt, wie Hume ganz richtig bemerkt hat; und bei Thieren iſt es nie etwas anders, als die vergangene Erfahrung, welche ihre Einbildung erfüllt, und ſie künftige Begebenheiten erwarten lehrt. Indeſſen äuſsert ſich in der menſchlichen Natur gar bald ein ganz anderes Vermögen. Es iſt eine inſtinktartige Neigung in ihr, die Objekte wie Grund und Folge zu verknüpfen, und den Grund dieſer Verknüpfung nicht in ihrer Einbildung, ſondern in den Dingen ſelbſt zu ſuchen. Dieſe Neigung findet auch in der Natur ſelbſt, allenthalben ſolche Befriedigung, daſs es nicht nöthig ſcheint, ihr Einhalt zu thun. Zwar verknüpfen wir anfänglich oft Objekte als Urſache und Wirkung, wovon uns der Erfolg lehrt, daſs wir irrten; aber die Irrungen können uns zwar vorſichtiger und bedachtſamer machen, aber nie werden ſie bewirken, daſs wir nicht nach dem Grundgeſetze des Verſtandes über die Gegenſtände nachdenken ſollten.

ten. Denken wir daher über die Gegenftände, fo fuchen wir auch einen Zufammenhang der Gründe und Folgen, der Urfachen und Wirkungen unter ihnen. Sobald der Verftand nur einigermafsen anfängt, über Gefetze nachzudenken, fo ift gewifs das erfte, welches er findet, das Gefetz der Urfachen und Wirkungen. Er fetzt gar bald ganz allgemein voraus, dafs nicht nur ein Ding immer ein und eben dieselbigen Wirkungen habe, fondern dafs auch alle Objekte in der Welt Urfachen von gewiffen Wirkungen, und Wirkungen von gewiffen Urfachen find. Das einzige Bemühen der Naturphilofophen, die ihr Gefchäft mit fo vielem Eifer und Nutzen betreiben, ift nur, die Urfachen und Wirkungen durch Verfuche und Beobachtungen zu beftimmen; an einer urfachlichen Verknüpfung überhaupt zu zweifeln, kömmt ihnen gar nicht in den Sinn. Alle Gefchichtforfchung, Moral, Pädagogik, Politik, Medicin, kurz alle Wiffenfchaft, und ein jeder vernünftige Difkurs, jede Unterredung, in welcher nur ein weil oder ein denn vorkömmt, fetzt zum Voraus, dafs wirklich ein folcher Zufammenhang von Gründen und Folgen, von Urfachen und Wirkungen in allen Objekten, worüber wir raifonniren, anzutreffen fey. Alle diefe Anwendungen jenes Princips können da feyn, und dennoch ift es möglich, dafs der Grund von diefem Princip felbft noch nicht eingefehen werde. Es ift hier offenbar eine Erkenntnifs a priori, ein Principium, wodurch von allen Objekten, ehe wir noch irgend etwas von ihnen

ihnen erfahren haben, ſchon ein gewiſſes Verhältniſs ausgeſagt wird, nemlich, daſs ſie in urſachlicher Verknüpfung ſtehen. Nun entſteht die Frage, worauf gründet ſich die Erkenntniſs dieſes Geſetzes, und woher entſteht das Recht, daſſelbe auf alle mögliche Gegenſtände auszudehnen? Hier iſt eine Wirkung, dieſe will erklärt ſeyn. Wer die Wirkung leugnen wollte, weil er keinen Erklärungsgrund finden kann, würde nicht regelmäſſig dabei zu Werke gehen. Hume verwirft die Erfahrung, als einen falſchen, für die Vernunft unbefriedigenden Erklärungsgrund, und darin hat er Recht; aber wenn er nun gar die objektive Gültigkeit des Satzes leugnet, und dem Satze einen, den Satz ſelbſt vernichtenden Sinn unterſchiebt, um ſeine eigne Erdichtung nur erklären zu können, ſo thut er Unrecht. Wir haben geſehen, daſs allerdings für die Vernunft ein hinreichender Grund da iſt, die objektive Gültigkeit dieſes Grundſatzes gelten zu laſſen, und dieſer beſteht darinne: daſs die Sinnenwelt blos als ein Inbegriff von Gegenſtänden betrachtet wird, welche von einem Erkenntniſsvermögen unſrer Art erkannt werden ſollen. Soll nun dieſes möglich ſeyn, ſo müſſen ſie auch ſo beſchaffen ſeyn, daſs ſie von den Kräften dieſes Erkenntniſsvermögens erkannt werden können. Da nun unſer Erkenntniſsvermögen einen Verſtand beſitzt, der keinen Zweck in ſich hat, als daſs er Objekte verknüpft, und der Objekte in der Erkenntniſs gar nicht anders verknüpfen kann, als nach dem Geſetze der Kauſſalität,

wie Hume felbft einräumt*); fo müffen alle Objekte des Verftandes auch wirklich alfo verknüpft feyn, und unter allen, für uns möglichen Objekten, findet alfo auch wirklich diefes Verhältnifs ftatt. Hieraus erhellet, 1) warum wir, ohne die Natur und das Wefen der urfachlichen Verknüpfung einzufehen, dennoch diefelbe allenthalben mit Recht vorausfetzen. Das innere Wefen, wodurch eine folche Verknüpfung möglich feyn mag, fehen wir nicht ein, aber unfre eigne Natur zwingt uns, diefelbe anzunehmen. Wir haben reale Merkmale, wodurch wir im Stande find, jene Begriffe, die nichts als Verhältniffe ausdrücken, genau zu beftimmen. So heifst Urfache nichts, als diejenige Erfcheinung, welche allemal, d. h. nach einer Regel vor einer andern in der Zeitordnung vorhergeht, und die Begriffe, Kraft, Wirkfamkeit, Hervorbringung u. f. w. werden durch ähnliche Kennzeichen beftimmt. Wer aber wiffen wollte, wie diefe Verhältniffe ihren innern Principien nach möglich find, und ihren Grund alfo in den Objekten felbft durch Erfahrung erforfchen, d. i. fie anfchauen wollte, würde auf immer vergeblich fuchen, und der Gefahr in die fcholaftifchen Grillen zu fallen, beftändig ausgefetzt bleiben. Man verkennt den Gebrauch der Begriffe Subftanz, Urfache, Exiftenz, Nothwendigkeit, u. f. w., wenn man

*) S. 442. wo er fagt, dafs die ganze menfchliche Natur ohne diefes Gefetz zernichtet werden würde.

man ihre Natur durch die Betrachtung der Objekte ſelbſt erforſchen will; denn ſie ſind ganz allein Begriffe, welche die Form ausdrücken, welche der Verſtand von Dingen, die von ihm als Objekte erkannt werden ſollen, fordert. 2) Warum es keinem Philoſophen gelungen iſt, eine befriedigende, empiriſche Deduktion dieſes Begriffs zu Stande zu bringen. 3) Warum aber dieſer Begriff, ſo wie die übrigen obenangeführten, aller ſkeptiſchen Angriffe und aller mislungenen Verſuche, ihre objektive Gültigkeit a priori zu beweiſen, ungeachtet, ſich in beſtändigen Anſehen erhalten haben. Der Verſtand äuſsert ſich ſeinen Geſetzen gemäſs, ſobald ihm Gegenſtände vorgehalten werden, und verlegt ſogleich a priori eine Geſetzmäſsigkeit überhaupt in alle Gegenſtände, indem er allenthalben ſo zu Werke geht, als ob jene geſetzliche Verknüpfung unter den Gegenſtänden wirklich wäre. Anfangs wird an keinen Beweis für eine ſolche objektive Verknüpfung gedacht. Bei der erſten Nachfrage hohlt man die Antwort aus der Erfahrung, und hält die Zuverläſſigkeit derſelben für eine Wirkung der Induktion und Analogie. Man kann auch gar nicht leugnen, daſs die Erfahrung Gründe genug zur Beſtätigung dieſer Grundſätze enthält. Dennoch aber merkt die Vernunft bei weiterer Nachforſchung, daſs die Erfahrung als Erkenntniſsgrund die Allgemeinheit und Nothwendigkeit einzuſehen, nicht hinreichend ſey. Dieſes ſpornt ſie an, von neuem Unterſuchungen über die Natur dieſer ſich aufdringenden

den

den Nothwendigkeit anzuſtellen, bis ſie endlich nach vielen getäuſchten Hoffnungen und fehlgeſchlagenen Auflöſungen entdeckt, daſs der Erkenntniſsgrund dieſer objektiven Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewiſſer Begriffe und Grundſätze, in dem Verhältniſſe zu ſuchen ſey, in welchem die Objekte der Erfahrung zu unſerm Verſtande überhaupt gedacht werden. Denn hierdurch ſieht die Vernunft ein, daſs ein Erkenntniſsvermögen ſich nothwendigerweiſe auf Objekte beziehen muſs, und daſs es ſich auf keine anderen beziehen kann, als auf ſolche, die ſo objektive beſchaffen ſind, daſs es ſich auf dieſelben beziehen kann.

Durch dieſe Betrachtungen muſs nun die Natur der reinen objektiven Vorſtellungen a priori immer deutlicher und verſtändlicher werden. Man ſieht, warum wir in allen Erfahrungsgegenſtänden dieſe Merkmale antreffen, und warum wir alle für uns möglichen Objekte unter dieſen Bedingungen denken, warum ſie ſich ſo frühzeitig in uns wirkſam beweiſen, ohnerachtet ihre Natur ſo ſpät entdeckt wird, und warum Erfahrung allein, d. i. eine den Geſetzen a priori gemäſse Wahrnehmung der Objekte doch kein hinreichender Grund für ihre Gültigkeit ſeyn kann. Nur allein dadurch, daſs wir die Natur des Erkenntniſsvermögens erforſchen, und die mögliche Vorſtellung der Objekte durch daſſelbe erwägen, läſst ſich der Grund dieſer allgemeinen Foderungen von den Objekten a priori einſehen. Das Erkenntniſsvermögen ſelbſt lernen

wir

wir freilich auch nicht anders kennen, als durch innere Beobachtung und Erfahrung ſeiner Wirkungen, als welche uns allein auf den Begriff unſers Erkenntniſsvermögens bringen können. Wenn wir aber durch den bloſsen Begriff dieſes Erkenntniſsvermögens und die Vergleichung deſſelben mit dem Begriffe der für daſſelbe möglichen Objekte, wirkliche Prädikate dieſer Objekte entdecken, ſo muſs dieſes durch das bloſse reine Denken geſchehen, und dieſe Prädikate ſind wirkliche Vorſtellungen a priori; denn Vorſtellungen a poſteriori wären ſie nur dann, wenn ſie durch die Einwirkung der Objekte ſelbſt auf das Empfindungsvermögen erzeugt wären, welche aber, wie bekannt, nie dergleichen allgemeine Vorſtellungen erzeugen kann. Das Erkenntniſsvermögen beweiſst ſich urſprünglich nach dieſen Geſetzen wirkſam, ohne daſs es ſelbſt eine deutliche und abgeſonderte Vorſtellung derſelben hat, denn ſie liegen in deſſelben eigner Natur, und ſo lange wir blos diejenigen Gegenſtände erkennen wollen, die uns durch die Sinne gegeben werden, können wir niemals in ihrer allgemeinen Anwendung irren.

Indeſſen könnten wir doch aus dem bloſsen Begriffe unſres Erkenntniſsvermögens nimmer mehr wiſſen, ob es wirkliche Objekte für daſſelbe gäbe, ob es gleich gewiſs iſt, daſs, wenn es dergleichen giebt, ſie ſo beſchaffen ſeyn müſſen, wie es die Natur des Erkenntniſsvermögens fodert. Die Realität der Objekte können wir daher doch ganz allein durch die wirkliche Erfahrung oder durch die den Sin-

Sinnen gegebenen Objekte erkennen. Ferner iſt es auch gar nicht möglich durch dieſe Vorſtellungen a priori, welche in der Natur des Erkenntniſsvermögens liegen, materiale Beſchaffenheiten von den Objekten zu erkennen. Die Natur unſrer Sinnlichkeit entdeckt uns nur die allgemeine Form der Materie oder die beſtimmte Art und Weiſe, wie das Mannigfaltige, das unſere Sinne wahrnehmen ſollen, geordnet ſeyn muſs, und der Verſtand enthält blos die verſchiedenen Arten, wie die Gegenſtände überhaupt verbunden ſeyn müſſen, wenn ſie von dem Verſtande erkannt werden ſollen. Soll der Verſtand ſeine Begriffe anwenden, ſo muſs ihm das Mannigfaltige ſelbſt ſchlechterdings gegeben werden. Die Anwendung unſrer Begriffe geht alſo nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung reicht.

Ohnerachtet ſich Hume an mehr als einer Stelle durch ein inneres ſich ihm unwillkührlich aufdringendes Princip gezwungen fühlt, die Gültigkeit des Begriffs der Urſach bei Erfahrungsobjekten einzuräumen; ſo ſchwankt er doch mehr als einmal, weil er ſich in ſeinen Behauptungen nur nach Vernunftgründen beſtimmen wollte, und doch nichts entdecken konnte, was ſeine Vernunft vollkommen befriedigte. Hätte er eingeſehen, daſs die Zeit die allgemeine nothwendige Bedingung aller Erſcheinungen iſt, und daſs dieſe ein Mannigfaltiges enthält, wodurch der Begriff der Urſache a priori ſynthetiſch beſtimmt werden kann, und wäre es ihm eingefallen dem Gedanken mehr nachzugehen, daſs die Sinnenwelt eine bloſse Bezie-

Beziehung gewiſſer Objekte auf uns iſt; ſo hätte ihm kein Zweifel über dieſen Begriff in Anſehung der Sinnenwelt mehr übrig bleiben können.

Das einzige, was unſerm Beweiſe für die objektive Gültigkeit der Vorſtellungen a priori entgegengeſetzt werden könnte, iſt folgendes: „Es „ſcheint,“ könnte man ſagen, „auf einer bloſsen „Vorausſetzung zu beruhen, daſs ihr annehmt, die „Sinnenwelt ſey eine bloſse Beziehung auf euer Er„kenntniſsvermögen. Ihr nehmt dieſes als eine blo„ſse Hypotheſe an, weil ihr anders die objektive „Gültigkeit der Vorſtellungen a priori nicht er„weiſen könnt, und weil ihr dadurch gewiſſen me„taphyſiſchen Einwürfen, welche den Raum und „die Zeit und andre Vorſtellungen betreffen, aus „dem Wege geht“. Hierauf antworte ich: 1) Angenommen, daſs jene Behauptung wirklich nur eine Hypotheſe wäre, ſo würde man doch zugeben müſſen, daſs alle übrigen Meinungen in Anſehung der Objekte ebenfalls Hypotheſen ſind, und dann würde doch immer unſre Hypotheſe den Vorrang behaupten können, da dieſelbe nicht nur vollkommen mit der Erfahrung übereinſtimmt, ſondern auch alle metaphyſiſche Streitigkeiten vermittelſt derſelben beigelegt werden können, und alle Widerſprüche durch ſie verſchwinden. Aber 2) es iſt ganz falſch, daſs die Behauptung, „die Sinnen„welt ſey blos eine Beziehung uns an ſich ganz un„bekannter Objekte auf unſer Vorſtellungsvermö„gen“, eine Hypotheſe ſey; ſie hat vielmehr die evident-

dentſten Gründe für ſich, mit welcher eine Wahrheit nur immer unterſtützt werden kann. Denn ich will nicht einmal erwähnen, daſs ſelbſt alle philoſophiſchen Partheien, die ſonſt in ſo wenigen Stücken einig ſind, doch darinne einſtimmig denken, daſs ſie ſämmtlich einräumen, daſs wir das Weſen der Dinge nicht einſehen können, daſs wir dieſelben blos ſo erkennen können, wie ſie vermittelſt der Sinne auf uns wirken, und daſs, wenn wir die Gründe der ſinnlichen Phänomene auch denken, dieſelben dennoch niemals anſchauen können. Ohne mich der Allgemeinheit dieſer Behauptung als eines Grundes zu bedienen, iſt es auch an ſich deutlich, daſs in einem Erkenntniſsvermögen kein anderer Zweck gedacht werden kann, als der des Erkennens, und daſs durch die Natur deſſelben ſeine Objekte ſelbſt beſtimmt ſeyn, und die Objekte mit ihm in wechſelſeitiger Beziehung ſtehen müſſen. Ein erkennendes Weſen, das ſich nicht zugleich einer Kraft bewuſst iſt, wodurch es alle Objekte ſchafft, ſondern welchem die Objekte gegeben werden müſſen, kann ſich dieſelben nur ſo vorſtellen, wie ſie vermöge ſeiner ſubjektiven Natur auf das Vorſtellungsvermögen wirken können, und in wiefern ſie erkennbar ſind. Was ſie ihrer innern Natur nach an und für ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf unſre beſondere Vorſtellungsart, und in Beziehung auf alle mögliche Vorſtellungsarten ſeyn mögen, iſt für uns ganz unerforſchlich. Zu behaupten, daſs unſre Vorſtellungsart nur die allereinzige

ſey,

ſey, daſs alle übrige eben ſo, oder auch nur die Hauptzüge mit ihn gemein haben müſsten, daſs auch das Innre der Natur d. h. das, was gar nicht Erſcheinung iſt, von einem Vorſtellungsvermögen unſrer Art erkannt werden könnte, und daſs wir es ſogar ſelbſt erkenneten. — Alles dieſes führt auf ſo grobe und abgeſchmackte Ungereimtheiten, daſs es noch keinem Philoſophen eingefallen iſt, irgend einen dieſer Sätze mit Bedacht und ausführlich zu vertheidigen.

So weit wären wir alſo gekommen. Die Naturwiſſenſchaft, die Mathematik und alle Erkenntniſſe, welche ſich auf Erfahrung beziehen, und durch Gegenſtände der Erfahrung nach richtigen Geſetzen erzeugt werden, haben wir durch Vernunftgründe gegen Hume's Angriffe gerettet. Unſre Philoſophie führt uns noch einen Schritt weiter. Die Gegenſtände der Erfahrung ſind Beziehungen von irgend einem Etwas, das uns blos dieſen Beziehungen oder ſeinen Wirkungen nach bekannt iſt, nur nach dem, wie es in uns vorgeſtellt wird. Hier ſtoſsen wir alſo ganz unvermeidlich auf die Idee eines Etwas, das nicht Beziehung, nicht Erſcheinung iſt, und nicht mehr als Objekt vorgeſtellt werden kann. Dieſe Idee iſt nothwendig, ſie iſt mit dem Begriffe einer Erſcheinung unzertrennlich verknüpft. Wir werden durch die Natur unſres Verſtandes gezwungen, ſie auf irgend ein Objekt zu beziehen. Und hierrinne liegt der Grund zu dem unwiderſtehlichen Hange nach überſinnlicher Erkenntniſs, der in jedem Menſchen erwacht, ſobald die erſten Bedürf-

dürfniſſe ſeiner ſinnlichen Natur geſtillt ſind, und der Verſtand ſich zum Denken anſchickt. Aber wie iſt nun dieſer Hang zu befriedigen? wo ſind die Objekte zu finden, welche den Gegenſtand jener Idee ausmachen? Die Sinne ſind ein für allemal als untaugliche Werkzeuge uns mit dieſem Etwas näher bekannt zu machen verworfen, denn durch dieſes Etwas wird ein Inbegriff von Gegenſtänden bezeichnet, die den letzten vollſtändigen Grund, das Unbedingte der Erſcheinungen enthalten, und der eben deswegen ganz unmöglich ſinnlich vorgeſtellt werden kann. Sobald nun Hume's Angriffe gegen die angebliche Erkenntniſs dieſer überſinnlichen Objekte gerichtet ſind, ſo ſcheint unſre Art, die Streitigkeiten beizulegen und die Macht der Zweifel zu ſchwächen, alle Anwendung zu verliehren. Laſſet uns dieſe Unterſuchung zum Objekte des folgenden Verſuchs machen.

Neunter Verſuch.

Kritiſche Entſcheidung über Hume's Skepticismus in Anſehung der Erkenntniſs der Dinge an ſich.

Wir haben oben geſehen, daſs unſre Erkenntniſſe doppelter Art ſind, entweder ſolche, welche uns die Objekte unmittelbar vorſtellen — Anſchau-

fchauungen, oder folche, die fich erft vermittelft der Anfchauungen auf Objekte beziehen — Begriffe. Die Begriffe können auf keine andre Art einen realen Inhalt erhalten, als dadurch, dafs fie auf Anfchauungen bezogen werden, und wenn man von allen, was die Anfchauung giebt, abftrahirt; fo find es leere Begriffe, blofse Methoden Gegenftände zu erkennen, im Falle fie durch irgend eine Anfchauung gegeben würden. Wenn wir alfo Begriffe auf Gegenftände überhaupt beziehen, die unferm Anfchauungsvermögen gar nicht gegeben werden können; fo müffen diefe Begriffe für uns fo lange leer bleiben, bis uns ein Anfchauungsvermögen folcher Art gegeben wird, welches die unmittelbare Vorftellung folcher Objekte möglich macht. Hume hat alfo ein volles Recht an der Realität diefer überfinnlichen Erkenntnifs zu zweifeln, fo ferne die Objekte an fich a priori unabhängig von irgend einem Anfchauungsvermögen beftimmt werden follen. So kann der letzte Grund des Denkens und Wollens fo wenig an fich beftimmt werden, als der letzte Grund der Körper und aller Phänomene überhaupt, fo wohl ihrer innern Natur, als ihrer gefetzmäfsigen Verknüpfung nach, und die realen Beftimmungen in einer menfchlichen Erkenntnifs diefes abfolut Unbedingten können daher nirgends anders als in der Phantafie ihren Grund haben. Daher müffen wir Hume's Beurtheilung des Materialismus und Immaterialismus billigen, und wenn er in feinen Gefprächen über die natürliche

liche Religion keinen weitern Zweck hat, als nur darzuthun, daſs ſich von dem letzten Grund der Dinge keine objektiven materialen Beſtimmungen erkennen laſſen; ſo verdient er für ein ſolches Unternehmen, ſollten auch ſeine Mittel zu ſcharf gewählt ſeyn, eher Dank als Unwillen. Die Begriffe der realen Verknüpfungen, der Kräfte, der Vermögen aller Arten, zielen jederzeit auf Dinge an ſich, und drücken blos gewiſſe Relationen derſelben aus, und ſo fern ſie ſich nicht durch ihre Einwirkungen auf den Sinn offenbaren, bleiben ſie für unſern Verſtand ein Problem.

Wenn aber gleich die Ausfüllung dieſer Begriffe erdichtet iſt, wenn es gleich wahr iſt, daſs man ſchlechterdings nicht wiſſen kann, ob die Seele an ſich einfach, identiſch, ſubſtantiell u. ſ. w. ſey, ob das Unbedingte der Körper Monaden, der Grund der Welt ein einfaches, geiſtiges, vernünftiges Weſen an ſich ſey, oder nicht, weil dieſes alles materiale Prädikate ſind, die ohne ein eigenthümliches intellektuelles Anſchauungsvermögen ſchlechterdings nicht erkennbar ſind; ſo hat doch die Idee des Unbedingten ſelbſt ſeinen guten Grund. Und hier müſſen wir abermals eine Ausſchweifung des engliſchen Philoſophen bemerken, wozu ihn allein ſeine grundloſe Theorie von den Begriffen trieb. Iſt es nemlich wahr, daſs alle Begriffe bloſse Kopien gewiſſer Impreſſionen ſind, ſo müſſen freilich die Begriffe Subſtanz, Kraft, Urſache, Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Perſönlichkeit und alle reinen formel-

mellen Begriffe überhaupt, entweder gar keinen Sinn haben, ſie müſſen bloſse Worte ſeyn, oder ſie müſſen innere Impreſſionen bezeichnen, und ihre Beziehung auf äuſſere Objekte muſs bloſse Einbildung und Schimäre ſeyn, und das letztere iſt im Grunde nicht mehr, als das erſte. Denn ein Begriff, deſſen Gebrauch die Vernunft nur allein darin ſetzt, daſs man durch denſelben Objekte erkennen kann, verliehrt ſeinen ganzen Werth, ſobald er dazu unbrauchbar iſt. Iſt aber, wie oben erwieſen iſt, Verſtand und Vernunft ſelbſt die erſte und eigentliche Urſache alles Formellen in dem Begriffe; ſind die Begriffe Subſtanz, Urſache, Gröſſe u. ſ. w. nichts, als allgemeine Ausdrücke, wodurch die Art der Verbindung des Mannigfaltigen überhaupt bezeichnet wird, wenn es von dem Verſtande erkannt werden ſoll, und haben dieſe Begriffe allein in der Natur des Erkenntniſsvermögens ſelbſt ihren Sitz; ſo iſt es begreiflich 1) wie man ihnen freilich eher keine Realität beilegen kann, als bis das zu verbindende Mannigfaltige ſelbſt, als Gegenſtand der Erfahrung wirklich gegeben wird, indem ſie bis dahin als bloſse Formen und Denkgeſetze des Verſtandes überhaupt betrachtet werden müſſen, wie ſie aber doch 2) auf alle für den Verſtand auf in aller Zeit mögliche und wirkliche Gegenſtände bezogen werden können, und alſo ſtets dazu dienen, irgend etwas von den Objekten nemlich die Art der Verbindung des Mannigfaltigen a priori zu wiſſen, obgleich 3) die Begriffe allein nicht berech-

rechtigen das Mannigfaltige selbst als wirklich oder auch nur als realiter möglich vorauszusetzen, oder dasselbe gar materialiter zu bestimmen. Wenn daher die Welt uns nicht vermittelst der Sinne wirklich gegeben wäre, so würden wir, gesetzt wir behielten auch das Bewusstseyn dieser Beschaffenheiten und Gesetze des Verstandes, doch nie aus diesen Begriffen allein beweisen können, dass ihnen etwas Wirkliches entspreche. Hume hatte bei seinem Gesetze nur das Materielle der Vorstellungen vor sich, und dieses kann freilich nur durch Empfindung gegeben werden; es hat jederzeit einen bestimmten Grad der Quantität und Qualität, ist individuell u. s. w. aber da bei allen Vorstellungen auch etwas Formelles zum Grunde liegt, und um die Form eines Dinges vorzustellen ganz eigenthümliche Eigenschaften im Erkenntnissvermögen erfordert werden; so kann selbst aus diesen Eigenschaften auf die Form der Objekte a priori geschlossen werden, obgleich im Erkenntnissvermögen selbst nichts liegen kann, als die allgemeinen Bedingungen, unter welchen Gegenstände überhaupt von ihm vorgestellt werden können, welche aber Hume gänzlich übersah.

Diese Betrachtungen geben uns nun einen Aufschluss in Ansehung jenes Begriffs des Unbedingten, des Uebersinnlichen, der Dinge an sich, u. s. w. Unsre Vernunft wird nemlich ganz unvermeidlich durch ihre Schlüsse auf das Uebersinnliche geleitet, und

und erzeugt die Idee davon durch die eigenthümliche Einrichtung ſeiner Natur. Indeſſen iſt dieſes ein Begriff, der ſeinen Gegenſtand nicht bei ſich führt, der alſo zwar eine Möglichkeit ausdrückt, ihn auf etwas zu beziehen, aber aus welchem das Daſeyn dieſes Etwas weder gefolgert noch beſtimmt werden kann. Es iſt ein völlig leerer Begriff, dem wir auf keine andere Art ein Objekt verſchaffen können, als wenn uns ein nichtſinnliches Anſchauungsvermögen gegeben wird. Indeſſen iſt doch dieſe Idee für uns mehr als nichts; ſo wie für einen Blindgebohrnen die Idee des Sehens doch mehr als nichts iſt. Denn ſo wie dieſer wiſſen kann, daſs es eine eigenthümliche, von allen ihm bisher bekannten eigenthümliche Art der Anſchauung ſeyn müſſe, und er dadurch wenigſtens das Fühlen, Schmecken, Riechen und Hören nie für ein Sehen halten wird; ſo kann uns die Idee des Ueberſinnlichen wenigſtens abhalten, nichts Sinnliches für das Ueberſinnliche zu halten, und wenn wir daher ſonſt von dem Daſeyn des Ueberſinnlichen überzeugt werden könnten; ſo könnten wir es wenigſtens negative beſtimmen, und ihm alle ſinnliche Prädikate abſprechen, um dadurch zu verhüten, daſs wir die Idee des Ueberſinnlichen nicht auf ein ſinnliches Objekt beziehen. Allein das Ueberſinnliche ſelbſt ſeinem materiellen und poſitiven Inhalte nach, zu beſtimmen, wird uns niemals gelingen, da wir keinen Weg kennen, Dinge unmittelbar zu erkennen, als unſre Sinne, und alle mittelbare Erkenntniſs (Be-

griffe) keinen realen Inhalt hat, wenn fie ihn nicht von der unmittelbaren erhält.

Man weifs indeffen, dafs die Metaphyfiker von jeher bemüht gewefen find, diefes Ueberfinnliche zu beftimmen; man hat es zuerft nach den verfchiedenen Wirkungen in der Sinnenwelt bezeichnet, und hat die auſserfinnliche Urfache des Vorftellens in uns Seele, die auſserfinnlichen Urfachen der Körper, Monaden, Atomen oder wer weifs, wie genannt, und endlich die auſserfinnliche Urfache der ganzen Natur ift von jeher unter dem Namen der Gottheit bekannt. Die fich widerfprechenden Meinungen der Metaphyfiker über diefe Gegenftände, die von jeher gewefen find, und immer noch fortdauern, find bekannt. Wir fehen den Grund diefes Widerftreits ein; er kann nicht beigelegt werden, fo lange man über die Objekte an fich felbft etwas beftimmen will, weil er Objekte betrifft, die anzufchauen, allen Partheien unmöglich ift, und weil fich ohne mögliche Anfchauung nichts objektive über die materiellen Befchaffenheiten Gegenftände ausmachen läfst. Ich berufe mich hierüber auf das, was in meiner Metaphyfik ausführlich gefagt ift. Hier aber will ich einen Verfuch machen, eine Meinung ausführlicher auseinander zu fetzen, die vielleicht im Stande ift, die ftreitenden Partheien mit fich einig zu machen.

Es ift nemlich augenfcheinlich gewifs, und alle philofophifchen Partheien find darinne einig, dafs die Schranken unfres Erkenntnifsvermögens es unmög-

möglich machen, auch nur eine einzige Erſcheinung ihrer innern Natur und der Totalität ihrer Bedingungen nach, vollſtändig zu kennen, daſs wir daher ganz richtig verfahren, wenn wir alle Wirkungen in der Sinnenwelt von einer oder mehrern Urſachen ableiten, deren Anſchauung an ſich zwar unmöglich iſt, aber die demohnerachtet ihren Wirkungen nach, ſich hinlänglich offenbart. Man ſtöſst daher bei keiner einzigen philoſophiſchen Parthei an, ſo lange man behutſam zu Werke geht, und z. E. die letzten Gründe der Erſcheinungen, welche wir wahrnehmen, in ein unbekanntes Etwas verlegt. Jedermann geſteht ein, daſs er weder das Daſeyn der Sinnenwelt ſelbſt noch der ſie bewohnenden Geſchöpfe, noch der Geſetzmäſsigkeit und Anordnung der Phänomene vollſtändig begreift, und jedermann verlegt daher den letzten Grund in ein ihm unbekanntes Etwas, das für uns in ein beſtändiges Dunkel eingeſchloſſen bleibt. Indeſſen ſieht ein jeder ein, daſs kein Irrthum vorfallen kann, wenn man den letzten Grund der in dem Weltbau ſich offenbarenden Macht, Gröſse, Güte und Weisheit, und aller in derſelben wirkſamen Kräfte, wie der Bewegung, des Lebens, Empfindens, Denkens, Wollens u. ſ. w. in dieſes Unbekannte verlegt. Demohnerachtet würde es die ſtrengſte Behutſamkeit nicht verſtatten, dieſes Unbekannte an ſich ſelbſt zu beſtimmen, weil dieſes nur durch Erfahrung möglich iſt, die aber hier gänzlich fehlt. Sobald man daher ſagen wollte: dieſes Unbekannte iſt ſelbſt ei-

ne verständige Substanz, oder die absolute Nothwendigkeit, oder ein blinder Zufall, oder sonst Etwas; so würde der Streit unvermeidlich seyn. Denn es läßt sich aus einer oder mehrern Wirkungen die Ursache schlechterdings nicht an sich bestimmen, als blos durch Erfahrung, und wo, wie hier, alle Bedingungen der Erfahrung ausgeschlossen werden, da kann es noch eine unendliche Sphäre von Dingen geben, die unter keinen meiner Begriffe passen. So gehört z. B. freilich das unbekannte Aussersinnliche zu meinem Begriffe einer Erscheinung absolut nothwendig, aber ob dasselbe seiner innern Natur nach absolut nothwendig sey, oder nicht, und worinne diese Nothwendigkeit bestehe, kann doch niemand wissen. Denn es kann sogar der Begriff einer Erscheinung absolut nothwendig mit einer andern verknüpft seyn, ohnerachtet die letztere an sich betrachtet, wieder zufällig ist. Hierzu kömmt noch, daß wir, in Ansehung der Dinge an sich, keine realen, sich widersprechenden Merkmale kennen, indem das Gegentheil von dem, was Erscheinung ist, jederzeit einen unendlichen Begriff ausmacht, der eine unabsehbare Menge uns ganz unbekannter Prädikate unter sich begreifen kann.

Es scheint auch völlig zu unsern religiösen und sittlichen Zwecken hinreichend zu seyn, wenn man uns nur so viel eingestehen muß, daß in diesem Unbekannten die ganze Natur mit ihren Anordnungen und Einrichtungen gegründet sey. Denn gesetzt, man wäre auch ungewiß, ob man diesem Wesen

selbst

ſelbſt Vernunft beilegen könnte; weil dieſe ſelbſt nur etwas Eingeſchränktes und alſo für ein ſolches Urweſen kein vollkommnes Prädikat iſt; ſo müſste man doch annehmen, daſs die Vernunft ſelbſt und das Vernünftige in ihm gegründet wäre, und es würden daher alle Schlüſſe, die wir aus den Zwecken und Beſtimmungen der Dinge ziehen, ihre vollkommne Gültigkeit behalten, indem der Grund der Vernunft noch höher und vollkommner gedacht werden muſs, als die Vernunft ſelbſt. Doch wir wollen die Abgründe vermeiden, auf welche wir hier ſtoſsen, und nur noch einen Punkt zur Beilegung dieſer Streitigkeiten in Erwägung ziehen.

Man hat in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, inſonderheit auf zwei Stücke zu ſehen, und für deren Beweis beſorgt zu ſeyn. Das erſte betrifft ihre Exiſtenz und das zweite ihre Beſtimmung. Hume hielt den erſtern Begriff für eine bloſse Impreſſion, für eine bloſse Art von lebhaften Gefühl, und er hatte, wie in ſeiner ganzen Theorie von den Begriffen theils Recht, theils Unrecht. Recht, in ſo fern allerdings dem Begriffe Exiſtenz ohne eine Impreſſion kein Inhalt verſchafft werden kann: Unrecht, weil er die bloſse Form des Verſtandes, die nichts als das Verhältniſs im Allgemeinen ausdrückt, überſah. Ein Ding exiſtirt heiſst für uns nichts: als es iſt ein ſolches Verhältniſs deſſelben gegen das Bewuſstſeyn da, daſs es entweder unmittelbar oder mittelbar (durch ſeine Wirkungen) verurſachen kann, daſs wir uns daſſel-

be

be als ein bestimmtes Objekt vorstellen müssen. Die Existenz ist also lediglich ein bestimmtes Verhältniss gegen uns; was sie aber ihrer innern Natur und Möglichkeit nach sey, ist uns gänzlich unbekannt, und wir können dieses Verhältniss in Konkreto uns nicht anders vorstellen, als wenn es uns wirklich vermittelst der Sinne gegeben wird. Daher ist es richtig, wir können dem Begriffe der Existenz auf keine andre Art einen Inhalt verschaffen, als durch Erfahrung, und die Existenz ist an und für sich seinem innern Wesen nach ausser dem Felde der möglichen Erfahrung nothwendig ganz anders bestimmt. Da indessen zugestanden werden muss, dass Erscheinungen ohne etwas, das da erscheint, nicht möglich sind, so kann auf die Existenz dieses Etwas, in so fern es ganz unbestimmt, blos als der Grund der Erscheinungen gedacht wird, allerdings geschlossen werden. Da ferner dieses Etwas als übersinnlich gedacht werden muss, so ist das Daseyn der übersinnlichen Gegenstände durch das Daseyn der Erscheinungen selbst erwiesen. Denn wir selbst und die Sinnenwelt (sie sey an sich betrachtet, was sie wolle) sind gewiss. Es ist ferner gewiss, dass beide von uns nicht vollständig erkannt werden, und dass ihnen etwas zum Grunde liegt, was nicht sinnlich ist, das also zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar durch seine Erscheinung in uns vorgestellt wird, oder sich auf unser Bewusstseyn bezieht, und dem wir daher nothwendig die Existenz beilegen müssen. Ihre Existenz hängt an der Existenz der Erschei-

Erſcheinungen, und ob wir ſchon nicht beſtimmen können, was dieſe Exiſtenz an und für ſich ſey, ſo erkennen wir ſie doch in einer mittelbaren Beziehung auf uns. Denn alles dasjenige, ohne welches ein wirkliches Ding nicht möglich iſt, iſt nothwendig und wirklich; nun iſt eine Beziehung oder eine Erſcheinung ohne ein Ding, das ſich bezieht, oder das da erſcheint, nicht möglich, und dasjenige, was ſich auf uns bezieht, iſt nicht das Ding an und für ſich, oder ſeine innere Natur, ſondern nur eine Art der Vorſtellung derſelben. Die innere Natur des Dinges, oder das Ding an ſich kann durch die Sinne nicht erkannt werden. Folglich iſt es überſinnlich, und das Ueberſinnliche iſt eben ſo gewiſs wirklich, als das Sinnliche. Die Gewiſsheit der Exiſtenz des Ueberſinnlichen beruhet aber dennoch allein auf der Gewiſsheit und Wahrheit unſeres Erkenntniſsvermögens. Wir entdecken hier auf einmal eine ganz eigenthümliche Art der Gewiſsheit, die von derjenigen, welche durch Anſchauung der Objekte erzeugt wird, ganz verſchieden iſt. Dieſes iſt die Gewiſsheit, welche durch die Einſicht eines nothwendigen Zuſammenhangs mit andern gewiſſen Vorſtellungen erzeugt wird. Dieſe ſtützt ſich aber allein auf die Vernunft, welche dieſen Zuſammenhang einſieht, und ſo wahr die Vernunft iſt, ſo wahr iſt auch das, was durch die Vernunft als wahr erkannt wird. Nun hängt das Sinnliche mit dem Ueberſinnlichen nach der Vernunft nothwendig zuſammen, und zwar verlangt die Vernunft, daſs das

Ueber-

Ueberſinnliche nicht etwa blos die Idee des Ueberſinnlichen ſey, ſondern daſs dieſer Idee wirklich etwas von ihr Verſchiedenes, (ob ſie gleich ſolches nicht weiter beſtimmen kann) entſpreche. Das Ueberſinnliche wird alſo von der Vernunft gerade für ſo gewiſs gehalten werden müſſen, als ſie ſich ſelbſt achtet. Denn die Idee deſſelben gehört nothwendig zu ihrer Natur. Eine Idee aber geht jederzeit auf ein Objekt, es mag nun können gegeben werden oder nicht, und wenn das Objekt dieſer Idee als nothwendig mit einem andern wirklichen Dinge zuſammenhängend gedacht wird, ſo muſs deſſen Exiſtenz von der Vernunft für ſo gewiſs erklärt werden, als die Exiſtenz desjenigen iſt, mit dem es als verknüpft gedacht wird. Die Gewiſsheit des Daſeyns der überſinnlichen Dinge hat für die Menſchen überhaupt eben den Grund, den die Gewiſsheit des Daſeyns der Farben für den Blindgebohrnen hat. Dieſer kann nur durch das Zeugniſs der Sehenden von dem Daſeyn der Farben überzeugt werden, und ſo groſs ſein Zutrauen zu dieſen iſt, ſo groſs iſt ſein Glaube an das Daſeyn der Farben. Das Daſeyn der überſinnlichen Dinge glauben wir nur auf das Anſehen der Vernunft. Dieſe giebt dieſelbe (nicht blos die Idee deſſelben, denn ſonſt müſste dieſe das Sinnliche begründen) für nothwendig aus, und beſtimmt uns alſo daſſelbe anzunehmen. Unſer Glaube an daſſelbe kann nicht ſtärker ſeyn, als das Vertrauen, welches wir auf die Vernunft ſetzen.

Die Exiſtenz des Ueberſinnlichen wäre alſo durch die Vernunft erwieſen. Aber wo ſollen wir nun Prädikate hernehmen, daſſelbe zu beſtimmen? Das Ueberſinnliche wird als der Grund der Wirklichkeit der Erſcheinungen überhaupt gedacht; folglich iſt ein Verhältniſs der Urſache und der Wirkung zwiſchen beiden. Die obige Frage kann alſo auch ſo ausgedruckt werden: Wie können die Beſtimmungen der Urſache einer Wirkung a priori erkannt werden? Nun giebt es nur drei mögliche Arten, die Urſache einer gegebenen Wirkung zu beſtimmen: 1) aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, 2) aus der Erfahrung ſelbſt und 3) aus der Analogie der Erfahrung. Die erſte Beſtimmung iſt rein a priori. Wenn es möglich ſeyn ſoll, eine Urſache zu erfahren, ſo muſs ſie in der Zeit ſeyn, und vor einer andern Begebenheit allemal vorhergehen. Nur dieſe zwei formalen Beſtimmungen laſſen ſich a priori unabhängig von der Erfahrung ſelbſt erkennen. Die Erfahrung ſelbſt beſtimmt die innern Prädikate der Urſachen. Sie belehrt uns, welche Dinge die Urſache des Tages und der Nacht, des Gewitters, der Erdbeben, des Luxus, der Wolluſt und unzähliger anderer Begebenheiten in der Sinnenwelt ſeyn. Kein Menſch kann a priori wiſſen, daſs die Sättigung durch das Eſſen, das Eis durch die Kälte, der Eſſig durch Früchte, die Bewegung der Glieder durch Vorſtellungen u. ſ. w. könne hervorgebracht werden. Endlich werden die Urſachen

chen durch Analogie gewiſſermaſsen a priori beſtimmt. Es gründet ſich nemlich die Analogie auf die Vorausſetzung, welche in der Metaphyſik erwieſen wird, daſs in der Natur eine gewiſſe Gleichförmigkeit herrſche, und daſs ähnliche Wirkungen auch ähnliche Urſachen haben. Dieſe Analogie ſetzt immer voraus, daſs ſchon viele Erfahrungen von Urſachen gemacht worden ſind.

Bei einiger Ueberlegung finden wir bald, daſs ſich das Ueberſinnliche durch keine dieſer drei Methoden beſtimmen laſſe, denn wir ſind nicht damit zufrieden zu ſagen, in dem Ueberſinnlichen iſt alles, was in der Sinnenwelt angetroffen wird, zuletzt gegründet (weil dieſes gar nicht beſtritten wird) ſondern man will wiſſen, was dieſen Objekten an ſich ſelbſt für innere Prädikate zukommen. So würde man z. E. das Problem, welches ſind die Urſachen der Kultur des Menſchengeſchlechts, ſchlecht löſen, wenn man ſagen wollte: diejenigen ſind die Urſachen, worinne die Ausbildung der Sprache, die Erfindung der Künſte, die Kultur des Verſtandes und des Herzens, die ordentlichen Regierungsformen u. ſ. w. — gegründet ſind. Man will, es ſollen Gegenſtände und Begebenheiten nahmhaft gemacht und beſtimmt aufgeführt werden, die von dieſen Wirkungen ganz verſchieden ſind. Dieſes aber iſt in Anſehung der überſinnlichen Gegenſtände nach allen drei Methoden unmöglich. Denn 1) laſſen ſich die überſinnlichen Urſachen nicht durch die Bedingungen einer möglichen Erfahrung beſtimmen,

weil

weil ſie ihrer Natur nach gar nicht Gegenſtände der Erfahrung ſeyn können. Das Ueberſinnliche iſt gar nicht in der Zeit. Denn ſonſt müſste es ja durch den innern Sinn vorgeſtellt werden können. Es iſt alſo auch kein Vor und kein Nach, kein Eher oder Später in demſelben, und es gehen uns daher alle reale Kriterien einer Urſache a priori verlohren. Wir können blos im Allgemeinen ſagen: das, was den letzten Grund der Wirklichkeit der Erſcheinungen enthält, iſt überſinnlich. Noch weniger kann aber das Ueberſinnliche 2) durch Erfahrung und eben ſo wenig 3) durch Analogie beſtimmt werden. Denn die Analogie kann ſich nie bis auf Gegenſtände erſtrecken, die gar keine möglichen Gegenſtände der Erfahrung ſind, indem zwar ein hinreichender Grund da iſt, die Gleichförmigkeit der Urſachen in der Sinnenwelt anzunehmen, aber daſs die überſinnlichen Gegenſtände wieder mit den ſinnlichen gleichförmig ſeyn ſollten; dieſes zu behaupten iſt nicht der geringſte Grund vorhanden, da die Vernunft vielmehr verlangt, denſelben alle ſinnlichen Prädikate abzuſprechen, und wir, wie Hume ganz richtig bemerkt hat, nichts Reales erkennen, als was entweder den innern oder den äuſſern Sinn afficirt, und welches jederzeit, wie er ebenfalls richtig beobachtet hat, etwas Individuelles iſt. Denn auch der allgemeinſte Begriff, ſofern er im innern Sinne vorgeſtellt wird, und wir zum Bewuſstſeyn deſſelben gelangen, iſt als eine Handlung des Verſtandes betrachtet (nicht als eine

Regel,

Regel, unter welche Gegenstände subsumirt werden sollen) ein Individuum, das für sich betrachtet völlig bestimmt ist. Denn eine jede wirkliche Vorstellung ist, sofern sie nicht auf ihren Gegenstand bezogen, sondern an und für sich betrachtet wird, ein Individuum.

Indessen ist doch schon etwas gewonnen, daſs uns die Vernunft durch ihre eigne Natur auf das Uebersinnliche führt und daſs sie uns nöthiget, dasselbe nicht für eine bloſse Idee, sondern für etwas Wirkliches von dem, was wir sowol von uns als von der Sinnenwelt erkennen, Verschiedenes anzusehen, ob sie gleich übrigens ihr Unvermögen eingestehen muſs, irgend eine reale Bestimmung des Uebersinnlichen an und für sich zu erkennen, indem sie selbst hierzu ein intellektuelles Anschauungsvermögen bedürfte, welches ihr aber gänzlich fehlt. Da sie aber dieses Uebersinnliche doch für ein Objekt der Vernunft halten muſs, weil sie sonst auch nicht einmal eine Idee davon haben könnte, so wird sie sich auch das Recht zugestehen müssen, dasselbe wenigstens, so weit es durch die bloſse Idee und durch die Gegenstände der Erfahrung als seine Wirkungen mittelbar bestimmt ist, zu bestimmen, d. h. sie wird jenes Uebersinnliche durch die nothwendigen Verstandesbegriffe denken (obgleich nicht anschauen) können. Denn so lange sie blos die reinen Verstandesbegriffe, unvermischt mit dem, was die Sinnlichkeit hergiebt, um sie zu bestimmen, auf das Uebersinnliche anwendet, kann sie in keinen

Irr-

Irrthum fallen. Sie wird alſo nach dem Unterſchied der ſinnlichen Gegenſtände, das Ueberſinnliche ſelbſt bezeichnen, und je nachdem ſie es als den Grund der Gegenſtände des innern oder der Gegenſtände des äuſſern Sinnes oder gar beider betrachtet, mit verſchiedenen Namen (Seele, Principien der Materie, Gott, das abſolut nothwendige Weſen u. ſ. w.) belegen können, und ſie wird ohne allen Fehler ſagen können: 'das Denken, Empfinden, Wollen u. ſ. w. iſt in der Seele; das Undurchdringliche, Bewegung, Anziehung u. ſ. w. in den Urprincipien der Materie; alles aber iſt in der Gottheit gegründet, ob ſie gleich hierdurch dieſe Gründe an ſich gar nicht beſtimmt, und alſo auch nichts erklärt, ſondern ſich gleichſam nur darauf gefaſst macht, auf jene Gegenſtände aufmerkſam zu ſeyn, wenn ihr Erkenntniſsvermögen irgend einmal einen unvermutheten Zuwachs von einem neuen Anſchauungsvermögen erhalten ſollte.

Die Vernunft würde ſich aber um das Ueberſinnliche wenig bekümmern, da ihr ſo wenig Hoffnung gemacht wird, daſſelbe jemals zu erreichen, wenn nicht in ihrer eignen Natur gewiſſe Foderungen lägen, die ſie unaufhörlich antreiben, dieſes Ueberſinnliche, wo nicht an und für ſich, doch wenigſtens in Beziehung auf ſich ſelbſt und ihre Anforderungen zu beſtimmen. Sie hat aber an keiner Idee ein gröſseres Intereſſe, als an der Idee des letzten Grundes der Welt überhaupt, oder der Idee der Gottheit. Dieſe zu beſtimmen wird ſie von

allen

allen Seiten angetrieben. Kein Grund fordert ſie aber ſtärker auf, als ihre eigne moraliſche Natur. Die Vernunft legt nemlich durch ihre eigne Natur dem Menſchen gewiſſe Geſetze auf, zu deren Beobachtung ſie ſich als nothwendig verbunden erkennt, und ohne deren Befolgung die ganze Würde der menſchlichen Natur vernichtet wird. Dieſes ſind die moraliſchen Geſetze. Zu gleicher Zeit aber kann die Vernunft ſich nicht entſchlieſsen, die Befolgung jener Geſetze zu billigen, als bis ſie überzeugt iſt, daſs auch alles wirklich nach vernünftigen Geſetzen eingerichtet iſt, und daſs die Beobachtung der moraliſchen Geſetze, ſolche Erfolge hat, die mit der Vernunft völlig übereinſtimmen. Dieſes iſt aber nicht anders möglich, als wenn ſich der überſinnliche Grund der Welt ſo zu ihrer Einrichtung verhält, wie ſich ein vernünftiges Weſen zu ſeinen Wirkungen verhält, und wenn Materie und Form von einer ſolchen vernünftigen Einrichtung abhängen. Hier entdeckt alſo die Vernunft einen Weg, wie ſie das überſinnliche Grundweſen in Beziehung auf ſich beſtimmen kann. Sie muſs nemlich mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen, wenn ſie nicht annimmt, daſs ſich das Urweſen zur Welt, wie die höchſte Intelligenz verhalte, und ſo gewiſs es iſt, daſs ſie ſich nicht ſelbſt widerſprechen kann, ſo gewiſs iſt es auch, daſs ein ſolches Verhältniſs des überſinnlichen Grundweſens zur Welt ſtatt finden muſs. Die Vernunft kann daher keinen Fehler begehen, wenn ſie dieſes Urweſen als die höch-

höchſte Intelligenz, als den Weltſchöpfer, und als den Weltregierer beſtimmt, und wenn ſie daſſelbe zugleich als dasjenige Weſen betrachtet, welches alle nothwendigen Vernunftzwecke ausführen kann und ausführen wird. Alles dieſes ſind zwar immer nur noch Beziehungen des Urweſens auf eine ſeiner Wirkungen, nemlich unſre Vernunft, aber dieſe ſind doch zu unſern Abſichten vollkommen hinreichend, und eben ſo gewiſs als die Vernunft ſelbſt. Dieſe Vorausſetzungen beſtätigt die Erfahrung in vielen Stücken, und wo wir die Beſtätigung derſelben nicht wahrnehmen, da iſt kein Widerſpruch, ſondern es fehlt uns nur die Einſicht in den Zuſammenhang, der nur durch die Einſicht in das Ueberſinnliche ſelbſt vollſtändig erkannt werden kann.

Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Betrachtungen weiter auszuführen, und die übrigen Beſtimmungen der Dinge an ſich zu würdigen. Es war uns blos um das Reſultat zu thun, und dieſes iſt, wie mich dünkt, deutlich genug dargeſtellt. Es iſt folgendes: „Das Ueberſinnliche läſst ſich nicht, an und „für ſich, ſeinen realen Prädikaten nach, die ihm „als einem überſinnlichen Objekte zukommen, be„ſtimmen, weil hierzu ein Anſchauungsvermögen „anderer Art vonnöthen wäre, als das unſrige. „Aber es läſst ſich auf das Daſeyn deſſelben aus „dem Daſeyn der Erſcheinungen überhaupt mit Ge„wiſsheit ſchlieſsen. Es iſt da, heiſst aber weiter „nichts, als das Ueberſinnliche enthält den Grund „des Sinnlichen, und iſt von allen, was wir uns

„un-

„unmittelbar vorftellen können, verfchieden. Ob „wir nun gleich daffelbe an fich nicht beftimmen „können, fo können wir es doch feinen Beziehun- „gen nach, welche es auf uns hat, beftimmen. Das, „was uns hiezu auffodert, ift 1) die Körperwelt und „2) unfer Ich. Und in diefen beiden Wefen ift es „insbefondere die Vernunft, welche uns durch ihre „moralifchen Gefetze nöthiget, anzunehmen, dafs der „letzte Grund in dem Ueberfinnlichen fich wie ein „allmächtiges, vernünftiges, moralifches Wefen zur „Sinnenwelt verhalte; und von der Richtigkeit die- „fes Verhältniffes können wir fo gewifs feyn, als „von der Richtigkeit der moralifchen Gefetze und „der Vernunft felbft. Die übrigen Wirkungen in „der Sinnenwelt dienen mehr, diefe vernünftigen „Behauptungen zu bekräftigen, als dafs fie für fich „felbft hinreichen fie zu beweifen, und wenn man „fie daher allein betrachtet, fo find fie immer „zu unfern moralifchen Zwecken unzureichend. „Wir erkennen alfo das Ueberfinnliche, zwar nicht „durch Anfchauung unmittelbar, aber doch deffen „Beziehungen und richtige Verhältniffe zu uns, und „es findet alfo in Anfehung diefer kein Skepticif- „mus ftatt“. Uebrigens aber laffen wir das Ueber- finnliche, von unfrer Ohnmacht überzeugt, lieber ganz unbeftimmt, als dafs wir unfre Ideen daran mit unverftändlichen und unnützen Prädikaten aus- zieren follten. Nur in moralifcher Rückficht beftim- men wir daffelbe. Ob es alfo eine Subftanz, eine fubftanzielle Form, einfach oder zufammengefetzt,

end-

endlich oder unendlich an ſich nothwendig, abſolut u. ſ. w. ſey; darüber ſtreiten wir nicht, weil wir dieſe Ausdrücke auf Dinge an ſich angewandt, nicht verſtehen, und wir ſtimmen Humen vollkommen bei, wenn er dieſe Worte für leere Zeichen erklärt, wodurch wir um keinen Schritt weiter in der Nachforſchung über die Natur der Dinge kommen. Zugleich ſehen wir aber doch auch ein, daſs dieſe Worte einen realen Grund haben, indem ſich durch dieſelben die Formen des Verſtandes äuſsern, der Gegenſtände, die er denkt, wenigſtens formaliter nach den Kategorien als Vorſtellungen für ſich beſtimmt. Denn jenen ſcholaſtiſchen Begriffen liegen allemal die Kategorien zum Grunde, und eine Geſchichte derſelben, welche Hume wünſcht, und die allerdings ſehr nützlich wäre, würde uns blos die verſchiedenen Beſtrebungen der Phantaſie entdecken jene Urbegriffe mit ihren Dichtungen zu erfüllen. Unbekannt mit dem wahren Gebrauch jener Verſtandesgeſetze, die ſich allemal finden muſsten, ſo bald man den Verſtand betrachtete, ſuchte man unaufhörlich da Gegenſtände für ſie, wo keine zu finden waren, und gelangte blos durch unzählige Irrwege zum Ziele, deren Geſchichte nie lehrreicher abgefaſst werden kann, als wenn erſt der wahre Weg gefunden iſt.

Zehnter Verſuch.

Kritiſche Prüfung aller möglichen Gründe des Skepticismus überhaupt.

Es verräth Unkunde, ſowol der menſchlichen Natur, als des Skepticismus, wenn man glaubt, ein Skeptiker müſſe ſtets in Ungewiſsheit leben, er müſſe bei ſeinen Urtheilen ſtets zagen, und könne nie zu einem feſten Glauben gelangen. Die Skeptiker ſind nicht ſo thöricht, die ſich ihnen aufdringende Ueberzeugung der Sinne leugnen zu wollen, ſie leugnen nicht, daſs ſie die Sinnenwelt und ihre Empfindungen und Begriffe eben ſo gut wahrnehmen, als wir; aber daſs ſich unſre Ueberzeugungen durch die Vernunft rechtfertigen laſſen, das leugnen ſie nur. Sie leiten dieſen Glauben, jene feſte Ueberzeugung von der Gewohnheit, oder von der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit, oder von andern Dingen her; und es hat nicht wenig ſehr eifrige Theologen gegeben, welche eine mächtige Stütze des Glaubens in dem Skepticismus zu finden vermeinten, und ſich einbildeten, daſs kein philoſophiſches Syſtem mit der chriſtlichen Theologie beſſer harmonire, als der Skepticismus, da durch denſelben

felben die Schwäche der Vernunft fo einleuchtend dargethan werde.*)

Aller Skepticismus gründet fich zuletzt auf die Behauptung, dafs fich die allgemeinen Principien nicht durch Vernunftgründe erweifen laffen. Denn die Vernunft kann keine Ueberzeugung hervorbringen, als nur dadurch, dafs fie den Zufammenhang eines Urtheils mit einem unbezweifelten Principio einfieht. Nun leugnet aber der Skepticismus die Vernunft-Gewifsheit der allgemeinen Grundfätze, folglich auch aller Sätze, die von ihnen abhängen, d. h. aller Urtheile überhaupt. Die Gewifsheit alfo, welche wir mit unfern Urtheilen verknüpfen, ftammt niemals von der Vernunft ab. Das ganze fkeptifche Syftem läfst fich, feinen Hauptmomenten nach, in folgendem Vernunftfchluffe vorftellen:

„Wo vernünftige Ueberzeugung ftatt finden „foll, da mufs eine Erkenntnifs aus feften Princi„pien vorhergehen. Nun giebt es für die Vernunft „keine gewiffen, allgemeinen Grundfätze; folglich „ift auch keine Ueberzeugung aus Vernunftgründen „von irgend einem Urtheile möglich".

Mehrentheils fchränkt fich der Skepticismus nur auf die Wahrheit der fynthetifchen Urtheile ein, und greift alfo nur die Gewifsheit der fynthetifchen Urtheile an, fo wie diefes bei Humen der Fall ift.

 Aus

* Man darf nur an Berkley und Huet denken und Baylens Dictionnaire im Artikel Pyrrho C. nachlefen.

Aus Vernunftgründen können wir nicht wissen, sagt der Skeptiker, ob es Körper und Geister giebt, ob unter denselben ein gesetzmäfsiger Zusammenhang sey, ob wir selbst wirklich existiren u. s. w., denn es giebt keine allgemeinen Principien, welche die Vernunft als nothwendig und gewifs erkennen müfste, aus welchen jene Behauptungen folgten. Der Beweis, wodurch der Skeptiker sein Gebäude befestigen mufs, ist derjenige, durch welchen er darthut, dafs es wirklich keine allgemeine Vernunftprincipien gebe. Hat er dieses dargethan, so sind alle, dem gemeinen Verstande so widersinnig scheinende Zweifel, nach der Vernunft richtige Folgen. Die Hauptfrage ist also: Welcher Gründe kann sich der Skeptiker bedienen, um die Gültigkeit der allgemeinen Principien wankend zu machen, oder gänzlich umzustofsen? Nach den Gründen der allgemeinen objektiven Grundsätze zu fragen, und eher keinen Grundsatz als gültig zuzulassen, bis man seine Wahrheit aus Vernunftgründen eingesehen hat, ist eine allgemeine philosophische Pflicht, welche uns jede Logik auflegt. Der Skeptiker aber behauptet, dafs es nicht möglich sey, die allgemeinen Principien aus Vernunftgründen zu rechtfertigen, und dafs also alle Allgemeinheit der Sätze blos eingebildet sey. Dafs es aber nicht möglich sey, beweifst er auf folgende Art: Die Wahrheit eines allgemeinen objektiven Grundsatzes mufs entweder a priori oder a posteriori eingesehen wer-

werden. Nun iſt es nicht möglich a priori. Denn allgemeine Sätze a priori müſsten angebohrne Sätze ſeyn. Ob aber dieſe mit den Gegenſtänden übereinſtimmten, könnte doch nicht a priori erkannt werden. Denn wie wollte man beweiſen, daſs ſich die von uns verſchiedenen Gegenſtände nach den Geſetzen in uns richten müſsten? Es iſt aber noch weniger a poſteriori oder durch Erfahrung möglich. Denn die Erfahrung kann einen allgemeinnothwendigen Satz weder erzeugen, noch durch den Erfolg beſtätigen, weil eine noch ſo groſse Reihe einförmiger Erfahrungen niemals beweiſen kann, daſs es immer alſo nothwendig geweſen, und auch in aller Zukunft ſo ſeyn werde. Da nun dieſe beiden Wege die beiden einzigen ſind, wie allgemeine Principien begründet werden können, keiner von beiden aber zu dieſem Ziele führen kann; ſo kann die Vernunft gar keine allgemeinen Principien zulaſſen, und ſie muſs alſo alle Erkenntniſs für höchſt zweifelhaft und ungewiſs erkennen. Der Skeptiker erlangt ſeine ganze Stärke dadurch, daſs er die Möglichkeit aller objektiven Erkenntniſs a priori leugnet, und ſeinen mächtigſten Grund für dieſe Behauptung findet er in dem Satze: „daſs „alle reale und objektive Erkennt-„niſs zuletzt aus der Empfindnng ent-„ſpringt". Mit dieſem Grundſatze ſtehet und fällt der ganze Skepticismus. Denn mit ihm iſt die Unmöglichkeit allgemeiner Grundſätze nothwendig verbunden, und nachdem, vermittelſt deſſelben, alle

le Principien für ungültig und ungewifs erklärt find, zerftört es fich zuletzt auch felbft, zum Beweife, dafs gar nichts aus Vernunftgründen gewufst werden könne, als das einzige, dafs man nichts wiffen könne.

Es war unmöglich, dafs der Skepticismus von denen durch Vernunftgründe konnte gehoben werden, welche feinem Hauptprincipio, dafs alle Erkenntnifs urfprünglich durch Empfindung entftehe, und dafs alle Reflexion nur abgeleitete und empirifche Vorftellung fey, beiftimmen. Die einzige Art, ihn aus dem Grunde zu heben und zu beweifen, dafs er nicht das letzte Refultat alles Philofophirens fey, ift nur, dafs man die Möglichkeit fynthetifcher, und alfo objektiver Erkenntniffe a priori auf eine für die Vernunft befriedigende Art beweifet. Blos der Mangel eines folchen Beweifes hat bisher dem Skepticismus fein Anfehen verfchafft.

Die bisherigen Beweife für die reinen allgemeinen fynthetifchen Erkenntniffe a priori haben die Skeptiker nicht befriedigen können; ihre Vernunft fafste fie vollkommen, aber fie wirkten keine Ueberzeugung, und die Gründe, mit welchen Hume, als der fcharffinnigfte unter allen Skeptikern, gegen jene Beweife focht, find von der Art, dafs fie nicht durch Leidenfchaft erfunden, fondern durch die Vernunft felbft aufgeworfen find. In den vorhergehenden Abhandlungen ift nun ein Verfuch gemacht, einen Beweis für die fynthetifchen Sätze a priori zu geben, welchen alle bisher gebrauchte Gründe der Skeptiker nicht treffen, und um ihn um-

umzuſtoſsen, müſſen ſie wenigſtens Waffen von ganz anderer Art ſuchen, und ihr Syſtem muſs alſo wenigſtens von der Vernunft ſo lange verworfen werden, bis ſie darthun, daſs die von uns gebrauchten Gründe für ſynthetiſche Sätze a priori nicht hinlänglich ſind. Dieſe unſre neue Beweisart beſtand in kurzen darin, daſs wir die Objekte und das Erkenntniſsvermögen in Beziehung auf einander erwogen, an welchem Verfahren keine philoſophiſche Parthei, auch nicht die der Skeptiker etwas, zu tadeln finden kann. Denn alle, ſie mögen nun noch ſo viel, oder noch ſo wenig zu erkennen vermeinen, räumen doch ein, daſs wir alles nur durch Vorſtellungen erkennen können, und daſs wir alſo die Objekte nur erkennen können, ſo ferne ſie vorſtellbar ſind. So viel alſo in den Objekten an ſich betrachtet liegen mag, ſo können wir doch von ihnen nicht mehr erkennen, als ſich vorſtellen läſst, und was ſich nicht vorſtellen läſst, kann nie ein Objekt unſrer Erkenntniſs werden. Wir können alſo die Objekte lediglich und allein in Beziehung auf unſer Vorſtellungs- und Erkenntniſsvermögen betrachten. Hier fand ſich nun, daſs ſich aus der bloſsen Betrachtung der Natur des Erkenntniſsvermögens gewiſſe Prädikate ergaben, die a priori ganz allgemein von allen Objekten unſeres Erkenntniſsvermögens ausgeſagt werden können, und die alſo Begriffe zu allgemeingültigen Urtheilen a priori ſind. Die bloſse Entwickelung des Erkenntniſsvermögens, ſo wie wir es durch unbezweifelte

felte Erfahrung *) kennen lernen, entdeckt uns Prädikate, welche wir durch richtige Vernunftſchlüſſe genöthiget werden, auf alle Objekte unſrer Erfahrung überhaupt zu beziehen. Wir entdeckten auf dieſem Wege:

1) Die Vernunftgründe für die objektive Gültigkeit der mathematiſchen allgemeinen Sätze, und alſo iſt in Anſehung dieſer, kein Skepticismus möglich.

2) Die

*) Das Erkenntniſsvermögen lernen wir natürlicherweiſe, ſo wie alle Kräfte, nur durch Erfahrung kennen, aber daſs in demſelben Prädikate liegen, welche auf alle ſeine Gegenſtände überhaupt bezogen werden müſſen, wird nicht durch Erfahrung wahrgenommen, ſondern aus der Beobachtung der Möglichkeit der Erfahrungsgegenſtände überhaupt geſchloſſen. Daſs der Verſtand nach dem Satze des zureichenden Grundes wirkt, iſt Erfahrung; daſs aber alle Gegenſtände demſelben gemäſs verknüpft ſeyn müſſen, iſt keine Erfahrung, ſondern reine Vernunfterkenntniſs. Erfahrung würde es ſeyn, wenn ich es wahrgenommen hätte, daſs alle Gegenſtände nach dieſem Geſetze wirklich verknüpft wären; und dennoch könnte ich aus dieſer Wahrnehmung allein nicht wiſſen, ob ſie auch nothwendig ſo verknüpft ſeyn müſsten. Wenn wir durch einen bloſsen Schluſs Prädikate von Objekten erkennen, die entweder noch nie durch unſre Sinne vorgeſtellt ſind, oder die doch auch ganz unabhängig von der empiriſchen Vorſtellung als nothwendig gedacht werden, ſo iſt es jederzeit eine Erkenntniſs a priori.

2) Die Vernunftgründe für die objektive Gültigkeit der Principien der Naturwiſſenſchaft, welche Hume für ganz unmöglich hielt. Daher verliert der Skepticismus auch das Feld der Naturwiſſenſchaft.

Nur für die überſinnlichen Gegenſtände konnten wir keine allgemeinen ſynthetiſchen Principien entdecken, und hier erlauben wir dem Skepticismus nicht nur ein freies Spiel, ſondern gehen auf der einen Seite ſelbſt noch weiter, als er, und zeigen, daſs man nicht nur an einer realen Erkenntniſs der überſinnlichen Dinge zweifeln müſſe, ſondern beweiſen ſogar aus der Natur des Erkenntniſsvermögens, daſs ſie unmöglich ſey. Auf der andern Seite aber halten wir uns wieder einige Schritte hinter ihm, und behaupten, daſs, ob wir gleich das Ueberſinnliche ſeinen eigenthümlichen inneren Prädikaten nach, nicht beſtimmen können, ſich dennoch gewiſſe Beziehungen und Verhältniſſe deſſelben gegen unſre Natur angeben laſſen, nemlich alle diejenigen, ohne welche unſre Natur ſich ſelbſt zerſtören und mit ſich im Widerſpruch gerathen würde. Dieſe Verhältniſſe lehren uns freilich nicht die Beſchaffenheiten der Dinge an ſich, welche ſich verhalten *), aber ſie leiſten uns doch alle Vortheile

im

*) So iſt die Zahl 4 das Verhältniſs von $\frac{24}{6}$ von $2 \times \frac{24}{12}$ u. ſ. w. Von einem und eben demſelben Verhältniſſe können alſo die Relata ſehr verſchieden ſeyn.

im Leben, welche uns eine Anschauung der Gegenstände selbst leisten würde. Die Gewissheit, welche wir mit der Erkenntniss dieser Verhältnisse verknüpfen, können wir auch ganz genau bestimmen. Sie ist dem Grade nach mit der mathematischen und wissenschaftlichen Gewissheit einerlei. Denn jene Verhältnisse werden im nothwendigen Zusammenhange mit nothwendigen Vernunftzwecken gedacht. Sie ist aber der Art nach verschieden. Denn sie entsteht weder durch Anschauung der Objekte, noch durch Beweise, die sich in allgemeinen objektiven Grundsätzen enden; sondern sie entsteht aus dem Vertrauen, welches wir auf die Vernunft und ihre Gesetze setzen, die sie unsern Handlungen vorschreibt. Diese Gesetze führen eine solche Evidenz und eine solche Nothwendigkeit bei sich, das Interesse an denselben ist so gross, dass sich keine wärmere und lebhaftere Ueberzeugung denken läfst, als eine solche, die mit demselben zusammenhängt. Wir erkennen also die übersinnlichen Objekte ihren realen innern Beschaffenheiten nach, gar nicht, also auch nicht die Art und Weise ihrer Existenz, aber die Verhältnisse derselben erkennen wir mit der grössten Gewissheit.

Es ist also erwiesen, dass die Vernunft nicht in einem allgemeinen Skeptismus endigen kann. Denn es giebt allgemeine synthetische Grundsätze, die sich auf Gegenstände der Natur beziehen, und es ist also eine wirkliche Wissenschaft der Natur möglich. Was aber die Gegenstände über der Natur

be-

betrifft, ſo iſt gar keine objektive Wiſſenſchaft derſelben möglich, und da auch dieſes aus Grundſätzen erwieſen werden kann, ſo findet auch hier kein Skepticismus ſtatt. Und da aller Skepticismus nur allein auf der Behauptung beruht, daſs Vernunftgründe für allgemeine Principien unmöglich wären, dieſe aber hier gegeben ſind; ſo ſinken alle wirklichen und möglichen Gründe des Skepticismus, und folglich auch das Syſtem ſelbſt. Der Skepticismus iſt alſo nicht das Syſtem, in welchem die Vernunft endet. Er iſt nur da, die Vernunft aus einem dogmatiſchen Schlummer zu wecken, in welchem ſie zu früh verſinkt. Dogmatismus iſt und bleibt ihr letztes und höchſtes Ziel; aber die Bahn zu demſelben iſt lang und auf derſelben ſind viele Triumphbögen errichtet, die oft für das Ende ſelbſt gehalten werden; aber es ſind nur Ruhepunkte, wo die Vernunft eine Zeitlang verweilen ſoll, um neue Kräfte zu ſammlen. Die Zweifel ſind die Töne der Trompeten, welche die Illuſion der Vernunft unterbrechen und ſie zum neuen Wettlaufe antreiben ſollen.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Verbeſſerungen.

Seite 5 Zeile 11 ſtatt originirt leſe man orientiert
- 6 - 3 - ſicheres l. ſichereres
- 109 - 20 - deſſen l. deren
- 142 - 5 - laſſen l. laſſe
- 144 - 4 - die l. den
- 189 - 23 ſtreiche mit aus
- 219 - 4 v. u. ſtatt Gefalle l. Gefallen
- 222 - 1 ſtatt ſie l. es
- 228 - 8 v. u. ſtatt der l. das
- 243 - 5 ſtatt gleicher l. gleichem
- 295 - 18 - von l. vor
- 356 - 10 - die l. der
- 375 - 17 - ihre l. ſeine
- 389 - 6 - ab- l. be-
- 436 - 17 - vergehen l. vorgehen
- 438 - 12 - denen l. den
- 440 - 16 - auch gewiſſe l. auch an gewiſſe
- 454 - 6 - ihm l. ihr
- 472 - 4 v. u. ſtatt dem l. der
- 482 - 3 - - - er l. es
- 510 - 8 ſtatt ihn l. ihr
- 541 - 11 - Einfluſs l. Glaube
- 549 - 11 - dem l. den
- 590 - 7 in der Anm. ſtatt ſynonim l. ſynonym
- 628 - 8 v. u. ſtatt afficirten l. aſſociirten
- 634 - 4 ſtatt ſetzen l. durchzuſetzen
- 689 - 10 - ſeine Urſache l. ſeine Urſache haben
- 690 - 6 - hatten l. haben
- 713 - 6 v. u. ſtatt ſey l. ſeyen
- 724 - 10 ſtatt kein anderes l. keinen andern
- 727 - 16 - möglich l. möglich iſt
- 737 - 7 - Ich kann mich daher ſo eher überheben um l. Ich kann mich daher um ſo eher überheben

240.

:38–291 | 294–295 | 305–306

516–514–515–454–440–432.

407.–366–362–361–359*–358

*356–357–349–332. 305–271.

268–269–236–237–231–232–230

106 (306 die ganze Philosophie [illegible] der menschlichen Natur [illegible] geworden)

252–253. 261–262–265–267. 268–

269. 271 –274–275–276–291–305

306.–311 NB – 332

pag 526. wird [illegible] noch zu [illegible] [illegible] Subtile [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible].

So lange träumen in die Philosophie [illegible] kann wie nie zu — [illegible] gelang

p 525. die menschliche Natur ist die einzige Wissenschaft des Menschen, u [illegible] [illegible] bis sie [illegible] [illegible] p 526.

les loix extremes meme dans le bien font naitre le mal extrême [struck] liv:22. chap. 21. in fine

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hume, David,

David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks

Bd.: Erster Band

Halle 1790

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.614(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760761-9
VD18 9059911